歷史哲學

朱謙之著

中華民國十五年九月初版

全書一冊
定價一元

歷史哲學

著作者　朱謙之
發行者　趙南公
印刷者　泰東圖書局

總發行所　泰東圖書局
上海四馬路一二四—五號
代售處　各省各大書局
分局　南京花牌樓　長沙南陽街

序

這是中國人第一次對于『歷史哲學』的貢獻，我現在把他發表出來，是有三個意思：第一，因爲國內學者還沒有一部更好更能解決歷史進化的著作，這書不過拋磚引玉而已。第二，本書的貢獻，的確是可以成立，把他來研究中國知識線的進化，尤其切要。所以在我著『中國文化史』『中國哲學史』兩書以前，實有儘先貢獻讀者的必要。第三，本書是我一九二四年十月至一九二五年五月在廈門大學講演過的。對于那時聽講的朋友們，應負一種責任，這也是本書不得不發表的重大原因。

我最感激的，是新生機主義者杜里舒，柏格森，麥獨孤，鮑爾文等，都有很多的借重。

還有孔德，克魯泡特金，都曾給我許多有益的見解，因有這些影響，纔成功我的『歷史哲學』但這種歷史哲學，還是以根據歷史事實爲主，這一點是應該要特別申明的。

一九二六，三，卅四，西湖，葛嶺山下，朱謙之。

歷史哲學目錄

一　歷史的新意義

從來沒有一種嚴正意義的歷史科學，更不要說到『歷史哲學』了。尤其是中國過去的史學界，雖然有一個司馬遷要『考之行事，稽其成敗興壞之理，……欲以究天人之際，通古今之變，成一家之言』報任少安書本要建設一種歷史哲學。但他所作的史記，也不過以人物為本位，那裏能夠究天人之際？司馬遷以下差不多都是把歷史來奉承專制君主的，更不消說是沒有歷史哲學可言，所以我今天在這裏講『歷史哲學』，還算做中國史學界裏的破天荒的一樁事。

歷史是什麼？從來沒有一個很好的界說，過去的二十四史，往往對于一朝代的劇

盜—帝王，便大書特書，說了一大篇，而對于全國思想界及社會情形極有影響的事，反倒置之不理；最使人看了難受的，就是無論那一朝代歷史，都是充滿着戰爭的故事，這些無關社會生命的事情，把他「堆積」起來，難道就是歷史嗎？不是的，大概過去歷史家的錯誤，就在于把政治看得太重了，並且所謂政治，特別的是指一朝代的權力而言。

◎◎

英國史學家佛里曼（Freeman）說：「歷史就是過去的政治；」（History is past Politics）換句話說，除却過去的政治，就應該沒有歷史了。德國史學家蘭克（Ranke）以爲史學的目的，是要明瞭我們對于國家起源和性質的觀念，似這種把國家—政治的組織，爲研究史學中樞，把歷史看作「民族之魂」和中國的二十四史資治通鑑，把帝室爲史的中樞的觀念，當然是一樣地錯誤了。

舊歷史把政治看得過重，固是錯誤，新歷史家把人類活動的事蹟，來包括全歷史，

也是個頂大的毛病、他們對于歷史所下的定義是：「史者敍述人類社會賡續活動之體相也」，就是很有史識的歷史學者，仍不過把歷史和人一樣看法，其餘的新史家，把歷史進程的原動力，歸于『人類』方面的，或「社會」方面的，更不知其數。他們的說法，自也有社會科學的根據，但他們實在把歷史太誤解作『人類』一部分的了。其實歷史所紀錄的，應該包括宇宙全體，而宇宙歷史是我們計算不來的，把他和人類所自以爲那由傳說書契傳至今日的歷史比較一下，實在算不了什麽。並且人類不過是宇宙活動之一部分，政治更不過人類活動之一部分，而那專敍述人類活動的歷史，只算歷史之一部分，那範圍更狹窄的政治史，更只算得歷史一部分之一部分了。依照德國赫克爾（Haeckel）的意思，這以一部分包括全體的歷史是不對的。他在生命之不可思議一書的第十八章，（頁484）曾講到「一元的歷史」，很批評這一層。他說：

「歷史這個名詞，常常總被人誤解作「文明生活發展中所起的事件之紀錄」——即民衆和國家的歷史，文明史道德史之類，這全是一種人類中心主義的感情，以爲「歷史」兩個字，就其嚴密的科學上意義說來，祇能作「人類行事的紀錄」，用照這樣的意義，歷史和自然是對立的。歷史專論道德上自然的現象，自然專管自然法則的範圍，這樣的說法，好像是並無「自然的歷史」這件東西，好像是宇宙發生學，地質學，個體發生學，系統發生學，都不是歷史的科學了。這種二元的，以人類爲本位的見解，雖然還在現代的大學裏盛行，國家和教會雖然還保護這尊嚴的傳說，但是早晚必有一種純粹「一元的歷史哲學」代興，這是一定無疑的。」

因此他就說及近世人類發生學表明個人進化和種族進化中間的密切關係，並

且以有史前的系統發生的研究，把那所謂世界歷史和脊椎動物的種類史聯合到一起。這種一元歷史的見解，實在再好也沒有了。因爲歷史的意義，非包萬有而并載之，不能夠算做完全，如果歷史只討究人類進化的現象，而不究及人類之從何而來，那末這個歷史，只能算做半截的，一部分的了。所以我對于歷史的界說，比較廣大一些，我以爲歷史是有好幾層意義：

（其一）歷史是敘述進化的現象的——從前的歷史家，往往把歷史看作人物傳一般，以爲記下來就是了。現代的歷史家才知道注意到發達和進步的趨向，他喚做「歷史的繼續」但是這「歷史的繼續」因爲太看重在歷史之社會的經濟的解釋了，所以結果把過去的歷史，都看作社會的，或經濟的產物，這實在最錯誤不過，並且全把歷史的意義埋沒了。杜里舒（Driesch）在南開大學講演，實在給我許多的教訓，使我

知道歷史之意義，應該從生物學之進化的解釋。他說：

「欲論歷史之意義，不可不知意義二字之作何解釋，……凡變化情形之有目的者，是爲有意義。以自然界之現象明之，若山脈之成，或由火山之爆烈，或由地形之變遷，時而風吹，時而雨打，一切出於偶然，初無目的可言；反之若蛙卵之長成，自受精後爲細胞開剖，而終於成蛙，是者爲有目的。二者之爲變化同也，然一則爲物理的變化，故彼此之堆積爲總和的。試分析言之，有特點三：山石堆砌而彼此並無關係，一也；風吹雨打原因皆由外起，二也；元素之性質，如遠率位置等既定，則變化可以推算而得，三也。以言乎蛙，則爲生機體的變化。亦有特點三：求達於最後之全體一也；生機體之長成不能無待於物質條件，如水中之酸素，氣候不能在百度表零度下，皆是

也、然環境雖重，而動力則自內發二也；雖知其元素之性質，無以明其變化，以其中尚有全體化成之動因在三也。吾人更以簡單之名表之，山脈之變化爲總和的，爲偶然的元素所合成。至於生機體之變化，則爲全體的，彼此互有關係，而其動因則不能求之於元素之間也。——變化之爲總和的，偶然的，吾人名之曰「堆積」其爲全體而有互相關係者，吾人名之曰「進化」於是所謂歷史之意義者決之於歷史之爲堆積的抑爲進化的而已。

這「堆積」和「進化」兩個名詞，實在是杜里舒對與歷史哲學的最大貢獻，不但爲「進化」之概念重新估定一番，下一次新定義，更爲混雜的歷史尋出一條新路來。原來堆積是從外面累積的，進化是從內部發展的，如果人類歷史只是陳陳相因而沒有創造而日進不已者在，便歷史猶之乎物質之爲堆積的，而無所謂生物學之進化

了。

從來研究歷史哲學的，對與歷史進化有幾種學說：有的以為「人類的進化，永遠是今不如古，他們想像的歷史進化，是永遠下降的。」有的以為「人類進化，永遠是在那裏「兜圈子」，故他們理想中的進化，是一個圓圈。」但是這兩種學說實在都沒有生物學的根據，所以都靠不住。如果歷史的現象，只是一個圓圈，那末現在所有的，從前都已經有了，反復循環外，沒有添上一些，那和物質的堆積何異？所以我們不講歷史的進化罷了，要講進化，須從生物學的解釋，而認定人類是永遠向上的；理想中的歷史現象，是永遠進化沒有間斷的。不過這種進化，決不是達爾文主義（Darwinism）所能解釋，而應該把柏格森（Bergson）杜里舒的「新生機主義」（Neo-Vitalism）來講明。達爾文在生物學上的功績，我們自要永遠紀念，但進化學說到了現在，實比達爾文當

時不知進化得多了。達爾文的進化說，惟以因果關係的機械律立論，好比砌牆一塊一塊增加，這種進化觀念是堆積的，實在不足以說明歷史的意義。反之新生機主義的進化論，則和他很不相同，他們以為生物之自體，就有一種動力，由這動力向上自由發展，自創新的形狀，這就是進化的根本原因。達爾文說明進化，由現在推尋原始以律未來，生機主義者則以進化為由原始而現在而未來而永續的生機流行，姑不論那最原始的生物，是無核的亞米巴，或是一種鞭毛動物，但自這動植物共同泉源以後，分途猛進，恰似爆裂彈一般，化成無數的碎片，碎片又為爆彈，又裂為無數的碎片，重重劈裂，永沒窮期，而這猛進的原因是什麼？就是「**生機力**」(Vital force)這生機力，凡是生物，個個都有，生物即因這生機力的衝迫而分途進行，各有一定的自主律，是萬不能用機械的原則說明的。並且歷史進化，純然是一種動的行為，是有生命的東西，尤覺非生機

論不能講明。所以我們講歷史意義的，也自應該從生機主義的進化，把歷史看作由原始而現在而未來的不斷的生命之流。

（其二）歷史是敍述一種生機活潑的動物——人類——的進化現象的——生物在進化的長途中，經過無量艱難，分作二大派：一派變爲動物，一派變爲植物，兩者都由細胞所組成，都有生物的奮發性。然在動物則能自由運動，而普通植物便不能夠，可見生機力之强弱，是大有關係的了。而在動物之中，因自求保護的緣故，常生堅殼，如棘皮類動物的硬皮，軟體類動物的殼，甲殼類動物的甲，都是最好的例；他如節足類魚類，古代也多有甲和硬鱗的，不過生甲雖然能夠保身，也大足阻碍生機，使不活潑，因爲生機受了束縛，所以固定而沒有進化，就普遍生力言有歷史，就其本身言，就沒有歷史了。就中唯節足類無脊骨類動物，雖也經過這個境界，却能拔身出來，所以能夠進化到現

在最高的境界。而就這兩類進化的極致而言，則前者爲蟻而後者便是人。蟻類生活狀態，雖然也有他們自己很有趣的歷史，但是沒有人的這種特色；就中唯脊椎動物中的哺乳類動物爲生物發達最完全的，哺乳動物發達到完全最高等的是主獸類；主獸類發達之最完全是人類；到了「人類」出來，而後才有歷史之可言了。固然以人類現在的文明發達史和地球生物史比較，短不可言，但如果沒有人類，便這生物的一切疑謎，也沒得解決，生物史也不能夠成立。所以我們也同赫克爾一樣，很不贊同于一種很大謬誤的「人類中心主義」，認人類構造和一切自然界的生物相反；但我們不能不承認人類中心的新觀念，認人類是大自然活動的頂點，是一切自然界之生物中最完全最進化並且最後出現的動物；也許這一支動物進化到了極點，有如尼采（Nietzsche）的「超人」發生。但無論如何，人類在生物進化當中，占得現在這個地位，不得不說

是由于「生機力」的偉大，所以有那運動自由的手，——雖然手不是工具，但是現在最有用最利的工具，那一個不是由手造出來的？所以運用手，實在是人類的特徵，但却不是唯一的特徵；因爲猿類和人一樣，也是用手和身體獨立的動物；所以歸根及底，人類和猿類的分別，仍不能不歸到言語發達一層了。我們可以說：有言語的動物，唯有人類。言語學始祖 Humboldt 說：「人之所以爲人，是因爲他有言語」；這句話並沒有錯。因爲人類言語，據赫克爾一元哲學（頁41）所說，實爲最新世紀猿類嗁聲發達之所成，所以唯人爲有言語之動物，以後言語在無數年代之中，一天比一天進步，人類智慧高超于一般動物的大部分原因，即爲言語發達的結果。由上可見人類自從用後足撐持身體直立着走以後，已經不能不算生物之最前進的了。不過這種進化的原因，淺言之即運用手和有言語二事，若問他爲什麼能夠運用手和言語，爲什麼有這種自由

的創造的動作?那就要推源到生機體之進化了。柏格森在創造的進化裏說得好：——

「從把生命推進世界之中的最初的衝動算起，生命全體如同一個高起的波浪，牠遇到物質的下降的運動而倒流而受其抵抗。在波面上較大的部分，許多高起之點上，這支水流被物質的倒流激成漩渦；只有在這一點上，牠自由地流了過去，拖帶着很直地壓在上面而却不能停止牠的進行的阻礙之物。人類就是在這一點上，這一點乃是我們特有的優越的地位。」

可見人類就一種特殊的意義而言，乃是生命之流自已的勝利，換句話說這個生物，我們可以隨意喚他做一種生機活潑的動物了。因爲生機活潑，所以能夠製造工具和言語，這才是人類進化的內部眞因。好比人和人猿從比較解剖學研究的結果，不惟極相似，實卽相等，二者同具骨節筋肉，同具神經細胞，心臟同具四房，血液照同理流動，

兩具牙齒三二……，但爲什麼人類有歷史，而人猿沒有呢？這就是「生機力」差異的緣故了。猿類只能用木杖行路，擲石，樹枝，及有刺之菓實于他敵人的頂上，但猿類的「生機力」不過如此，所以進步也就到此爲止。人類則進之，能夠在製造工具的方面前進，既然知道用石子敲果實，再進一步，即能用石子打擊石子，成他所希望的形像，以後就造出刀斧，鋸，鑿，鉋，錘，鉆種工具，從此就有文化史了。又猿類只能發聲，最進步也不過如蘇門答臘所產人猿之一種 Hylobates Syndactylus 能唱七音階，但他的「生機力」不過如此，所以進步不過是些叫喊而止。到了人類便用言語來發表思想感情，最初不過是溝通意思的工具，以後愈演愈高，遂成人類知識的根源，于是就有思想史。了。總上所述，可見歷史實在是人類的產物，只有人類是一種進化到了生機活潑有言語時代的動物。在人類以前，自蘚藻野草以至牛馬猿猴，雖然都是由細胞而成完全的

生機體雖然從廣義的解釋，都有生命史的價值，而從狹義的解釋，就只人類有歷史。只有人類在須生命進化長久的年代之中，因爲生機力格外奮發，已經造出極複雜的極高尙的文化了，所以人類實在是成立歷史的主源。

（其三）歷史是敍述一種生機活潑的動物——人類——在知識線上的進化現象的。——研究歷史萬不能從『堆積』的解釋，假使『堆積』可以解釋歷史現象，那末我們聽葛拉普(A. W. Grabau)講人類自然史時，都知道達爾文的眼眶骨凸起，這是猿類的一種標記，如果這樣說起來，達爾文豈不是很似猿類，不是人嗎？所以從外面的『堆積』來講史學，是完全不對的。要講歷史，要以『進化』爲主，尤其以敍述人類在『知識線』上的進化，總算內面的解釋。這種知識線是由人類全體或其大多數之共業所構成的。在這語句內，有三種意義（一）知識線不是由一個人獨力所造，實由一般

人共業所造；（二）知識線是「進化」而不是「堆積」；（三）除了知識線外如人種，大人物，民族國家都和「進化」無關，都和歷史沒有密切的關係。杜里舒在南開大學的講演裏，說得最好，用不着我再說了。

「謂世界人種之分立，有關於進化耶？以吾人所見人種之發達雖殊，然無特別之差異。以歐洲之哲學上貢獻言之，法有笛卡兒（Descartes）馬爾布蘭西（Malebranche）英有洛克（Locke）休謨（Hume）德有來布尼茲（Leibnitz）康德（Kant）文化學問之發達，純視個人之天性如何，與種族之界無涉焉。歐種如此，他種可知。…謂英德法及其他各國之分立，有關進化耶？則德法之世仇，其先出于同源，今德之西部與撒爾脫人（Celt）混，東部則與斯拉夫人同化；以言英人則爲盎格魯，撒遜，諾曼三種

人之混合，若此者皆物質心理之積疊。使然，謂爲出乎天之所命則誤矣。各國之分合，殆如蟻蠶之散處，多一國，少一國，與世界之進化，决無影響。

然則歷史上之大人物，其種種行爲，能構成一進化線耶？以吾人觀之，所謂大人物者，卽其生存，半出于偶然？或以疾病而死亡，或以戰爭而殞命，謂一負担進化之人，而生死之不可必如是；則進化步驟之相繼，不亦殆乎？

由上所言觀之，大人物也，民族也，國家也，皆與進化之義無涉，何也？凡散見于大地而屬空間的者，皆以非全體性參什其間，既非全體矣，倘何進化可言？誠如是，地球上人類歷史中，果無進化之可言乎？曰不然，變化之爲進化者，獨智識線（Wissenlinie）而已。

智識有二面：自其互相授受者言之，固難逃積疊之公例；自其推陳出新者

言之，則日新又新，進而不已，且流傳人間，今古相續，文字一日存在，即智識一日不滅，又以智識雖出于一人，而是非眞僞之標準，必以最後之全體爲依歸，若夫種族政治有此疆彼界之分，而獨此一端，則爲人類共享之公器，故吾以爲欲求所謂進化線，舍智識莫屬焉。

就智識線上之貢獻者，世界能有幾人，以吾人觀之：孔子也，老子也，耶蘇也，釋迦也，亞歷士多德也，牛頓也，歌德也，康德也，其殆近之。然特創者固不可多得，而有功與傳播或採納者，要亦合與前所謂學說之傳播之全體性，故智識之授受者，雖概以歸諸進化之列可焉。」

杜氏的歷史哲學，歸宿在「知識線」的進化上，知識線的進化，又由于人類社會之心理的原因，（他曾屢次說到歷史現象不是個人心理學可以從而解釋。）這一點

實在我完全贊同，沒有疑義的了。不過杜氏雖知提出「知識線」在歷史上的重要，又說人類歷史之是否進化，因祗是一例，不能比較，所以很難有答案，是很難解決的。這實在是杜氏的自相矛盾處。知識線是進化的，爲什麼人類歷史還不是進化的呢？大概杜氏只知道知識線可以解釋歷史進化，卻不知知識線如何的進化。換句話說，就是過去知識線上的演進史，杜氏還未研究及之，所以不敢有什麼正式的答案，其實在這一點上，法國的孔德(Comte)已經有一個很大的貢獻了。

過去的歷史家，很少注意到知識線上，梁任公在中國歷史研究法（頁七）上說得好：「隋唐間佛教發達，其結果令全國思想界及社會情狀生一大變化，此共見之事實也；然而偏讀隋書新舊唐書，此種印象，竟絲毫不能入吾腦也。如元明間雜劇小說，爲我文學界闢一新紀元，亦一共見之事實也；然而偏讀元史明史，此間消息乃竟未透漏

一二也。」既然不知注意知識線上的「活的歷史」所以把人類情感所產生的活動相，都把他殭迹化了！自然也不能完滿歷史的意義了！但是過去的史家如此，現在的史家何莫不然？現在的史家，最注意在歷史和人種的關係，這個民族是原住的抑移住的？這個民族由幾種民族混合而成？這個民族最初的活動，以何部分之地做根據？這種要分別這一族和那一族，把歷史看作「敘人種之發達，和他相結相排的故事」這實在再笨也不過的。更荒謬的，就是從人種上，還要生出許多的意見：這是歷史的人種，——能擴充本種，以壟斷歷史的舞台的；那是非歷史的人種，——不能自結，至失歷史上本有的地位的。歷史的人種當中，又要分這是世界史的，那是非世界史的；世界史的他的文化武功，不僅傳於本國子孫，並且擴充於外，使全世界的人類受影響，所以在歷史上應該特別推崇。似這種把一種民族的，同國家的精神，貫注在歷史裏面的「國別史」

也實在應受排斥的。無論這種國別史，斷不能完滿歷史的本義，並且也太不明瞭於歷史的進化之和民族的區分無關，並且在智識線上的代表思想家實在也沒有國家或種族的偏見的。

過去的歷史家，多偏於外面的「堆積」的觀察，而這外面的現象，常是矛盾而衝突的；因此差不多一切歷史的紀錄，都成了誇張人類生活的鬬爭方面，而輕視他的和平方面。他們把各戰爭，各暴行，和各種個人的不幸，詳細的記述傳給後世，於是我們根據歷史，就以爲「戰爭」就是古代史的常態。其實這種記載，是大錯特錯的。在這些少數人互相酣戰的時期內，那民衆的大多數，還是和平地勞動過生活，我們若肯掉轉頭來看那時候做民衆思想的指導者，對于戰爭一定是處反對的地位。雖然在「堆積」的現象上，那些武人們，資本家們，好像只有「嘴及爪的鬬爭」(beak and claw fight)

在知識線上，則各處民衆思想家的精神上，實質上，却本於同一的精神，向同一的方向進行。我敢說世界的惡業，全在一般非知識線上的人們作出來的，沒有一回是由有思想在知識線上的引導者幫助着作出來的。不信，請看前幾年引動全歐的大戰當中，全歐的知識線上的代表，在那樣發狂熱的時候，他們也曾不失本色，不辭勞瘁，不避艱難，不畏强禦的，爲精神，爲眞理，爲人類全體來反對他。到了戰後，還發表一篇精神獨立宣言，載在巴黎的"Humanite"的報上，這實在在歷史上應該大書特書的一樁事的。

不信再看幾年來在亞細亞境內的軍國主義資本的侵略主義下的青年運動，如中國青年的五四運動，六三運動，日本青年的普選運動，勞工運動；朝鮮青年的自治運動；臺灣青年的獨立運動。在「堆積」的歷史裏，只見那强者階級的嫌怨隔閡；但在「進化」的歷史裏，便爲打破種族和國家的界限，所以在「知識線」上，知道亞細亞青年運動，

都是由黑暗向光明的運動，是向同一的方面進行的。總而言之，歷史的原動力，決不在於施行殘忍政治和激成民族仇怨的强權階級，或少數的英雄；而在全體社會的知識線上的活動的體相。無論那個時候，强權階級總是死板板好似鑄定的偶像，而在知識線上則理想中必定有一個時代所欲創造而且正在創造的『歷史的繼續』。雖然在那時知識線上的思想家，表面上，形式上，或有不同，而他們的精神，一定都集中在那光明裏成一個線索。這在歷史，實是百試不爽的。

並且我們應該宣言，所謂歷史的人物，是那些肯在歷史的進化中負過責任的人們；是那在生活混亂中間爲思想的傳達者。無論是宗教家，哲學家，科學家，文學家，批評家，革命家，只要他在歷史當中，能爲大家指出了一條道路，一個方向，他便是歷史界的一盞明燈。我們應該紀念着作一個歷史的人物。那些一向占歷史中樞的帝王貴族軍

間，我們應該有胆量，把他趕在「進化史」的外面。

（其四）歷史是敘述一種生機活潑的動物——人類——在知識線上的進化現象。使我們明白我們自已同人類的現在及將來——根據知識線上的事蹟，我們相信人類是日向進化的途徑；但是這個進化，不是空間的問題，還是「時間」的問題。沒有時間，便歷史失其命脈。但於此須知道歷史所謂時，應當比如一根很長的鐵鍊，每一環雖有每一環的獨立存在，但是前一環和後一環，却有互相銜接的關係，我們既然得着過去若干環提携的力量，我們便該當相信自家的創造能力，來光大過去，誘啓未來。因爲這是我們在知識線上的責任，我們不要錯了我們的這個責任。從前也有個反對歷史的，如尼采，以爲歷史只是回憶過去，很妨碍於生活之流動，所以我們要超過歷史，擺脫傳統的歷史勢力。他的話究全對的。因爲過去的歷史界，對於自神祕的內部所萌出

的生命、而欲僅僅以「堆積」講明他，難怪其束縛生活，倒不如由眞的哲學者，以創造之手，選擇一個最高尚的理想而到達他。所以尼采是對的。他要重新估定歷史的價值，從人生之根柢上，從渾身一切力之解放之自我的象徵上，從自內湧出的力上，歷史實在決無保持「現在」的勢力，歷史自身亦應該上了「進化」的路。從前的歷史，看重於凝固的史跡，而忽略純粹的生命綿延；換句話說，就是看重「堆積」的見解，而忽略了眞的「進化」不知歷史是爲進化而存在，爲生機開展而存在，所以把從過去而現在而未來而不斷的生命闡明出來，這就是歷史家供給人們以一種改造現狀的原理了。

歷史家如果能夠把過去的殭迹完全無缺的記載下來，還不算盡了史家的職務，須知史家之所以爲史家，在他能夠將過去同現在，未來聯絡起來，如果歷史同現在的

中間，留一個空間，那可見這個歷史家，是萬要不得了。因爲生命的眞相，是且進且成，所以由微而著，積小至大，他是時時刻刻的創新，過去的保存無已，所以未來的擴張，也永沒休歇。歷史的職務，就在一方面仰倚着「過去」，一方面俯恃着「未來」，一個是過去的保存永無窮期，一個是未來的前進不可預測。無如現在所有歷史的著作，都好像一個很壞的腦筋，所『堆積』的事實，都不足使我們明瞭我們的現狀，更不足以應付未來的問題，所以只成其爲死的歷史了。反之 Robinson 在新史學說得極好：

『我們應該大大的發展我們的『史心』因爲他可以在我們知識上，增加一個重要的原質，而且可以提倡我們合理的進步。從前的現在，自願作過去的犧牲，如今我們要向到過去，要利用過去來謀實現在了。』（原本頁24何譯頁22）

現在「史心」(Historical—mindedness) 的發達可謂盛極了。但是Robinson曾提出「史心」却未必是懂得「史心」的。他曾說：「我們思想習慣的變遷，比我們環境的變遷慢得多，我們始終不適合於我們的環境。」（原本頁22何譯頁21。）其實這句話，完全倒說了。我們在知識線上的進化，實在比我們環境的變遷快得多了。各時代的思想傳達者，都曾告訴我們以歷史上光明的前路，但是那些持強權論的，好弄陰謀的，想用一派勢力統治人的，總想用黑暗勢力來摧殘光明，結果光明運動反震天撼地叫將起來，這就是「革命」了。然革命又革命，而黑暗勢力仍能在空間時間劃一個痕迹，佔一個地位，這是誰的恥辱呢？我以爲時代的罪人的歷史家，不能不負一種責任。

試看那些反對改造反對革新的人們，總是假託於今不如古，說什麼舊制度是怎樣的好，我們應該遵守他。假這種保守的心理，自由於他們不知歷史的進化的緣故了！

眞正的歷史家，應該如謝雪廬（Cicero）所說：是眞理的火把，是生命的指導師，是往古的傳達人，應該告訴我們人類的進化，是到了這個程度；應該極力提倡進化，極力從種族的偏見解放出來，總之從前的歷史家高唱『德意志超過一切』現在的歷史家在宛轉呼號中間也夢想世界大同主義的發展

二 歷史哲學的進化史

傅林特(R. Flint)對於「歷史哲學」，曾下一個很廣泛的定義道：

"The Philosophy of history is not a something separete from the facts of history, but a something contained in them. The more a man gets into the meaning of them, the more he gets into it, and it into him; fos it is simply the meaning, the rational interpretation, the knowledge of the true nature and essential relations of the facts."

又烏拉慈（Friedrich Ratzl）的定義道：

"A philosophy of the history of the human race, worthy of its name, must begin with the heavens and descend to the earth, must be charged with the conviction that all existence is one——a single conception sustained from beginning to end upon one identical law."

把這兩個定義合攏來看，可見歷史哲學的職務，是要在歷史事實裏面尋出一種根本發展和進化的原理的了。馳件訢我們：過去歷史的發展，是進步的，與時俱變的；但卻不是偶然的，無定的；在他一個整個的活潑潑的歷史裏，卻自然有個歷史定律。不過這個定律，依我意思，是動的定律，不是靜的定律；是生機主義的定律，不是機械主義的

定律；並且就是過去『歷史哲學』的本身，也脫不了這個定律。曉得這一層，于是對于歷史哲學，纔有一個新的觀察，並且也可指出將來歷史哲學的趨勢。

現代的新史家，都已知道史學觀念是常常有許多變遷的，所以只要時代有變遷，歷史的觀念也變遷了。並且對與過去的史材方面，也是常常有所增加，從前的錯誤，常常有所發見，所以就歷史本身，就有一段長的而且複雜的歷史。好比中國的古史，二千餘年來隨口編造，差不多很多是假造的，而從前的史家，却一些也不敢有所異議，但到了崔述的考信錄，就發生一種翻案了。近人顧頡剛先生還要更進一層，把歷史演進的見解，來觀察歷史上的傳說，他那種『層累地造成的古史』的創見，實在是中國史學界的一大貢獻，爲劉（知幾）鄭（樵）章（學誠）他們所夢想不到的。由此可見歷史觀念，就在中國也有個頂大的進化，我在這裏雖不是想講明中國的史學界，但已經

很夠證明時代變遷，歷史和歷史的觀念，也有變遷的了。

我們不要像法人 Daunon 一般說「歷史是娛樂讀者的文學」但我們也不要像 Robinson 一樣來反對最初歷史之爲文學的。在現代的歷史家，如果仍將歷史附屬于文學之內，自必將歷史的眞精神失掉；但是過去的古代歷史家極注意于佳妙的文辭，這在「歷史哲學的演進史」上，也是有極重要的價值的。因爲古代文字傳寫不便，所以對於過去史蹟之保存，都是專靠記誦，而最便於記誦的，就是有韻的詩歌。所以印度四吠陀中的一部分，可算是印度最古的社會史宗教史了，原文却是梵歌。中國的歷史，也很多保存詩經的雅頌內。在歐洲就最先保存于 Homer 的史詩裏。因爲歷史最初保存于詩歌之內。所以以後史家，無論記載的是名人傳記，或政治歷史，一向皆注重在文筆方面，在現在講中國歷史寫法的還要稱道馬班，可見古代史和文學的關

係了。固然這種太重文筆，勢必至于牽強附會，損却史學紀實的精神，但在古代史家方面看，却有一個好處，就是能夠激動感情。所以他們的歷史，都特別注重文筆，和存于文筆內的「情感的表現」，這麼一來，歷史纔能激起讀者興味。如果沒有那種佳趣的文筆，也許過去的古史不會流傳到今，我們在現在對于上古的史，還不能知道什麼呢！所以我們在這個地方，也實在應該絕對應用「史心」對與最初的史家，給他一個相當的位置。

最初發明歷史的人們，差不多對于「歷史哲學」，都沒有什麼研究，這時歷史的觀念，不過同生活器具一樣，無非是敍述有興味的，同重要的人物過去就完了。大概「歷史哲學」的成立，郎把歷史事實開始給以哲學的研究，還在基督教教會建設以後，一直到了現在，歷史哲學的本身，有一段很有進步很光榮的歷史，約言之可分作幾個

時期：

(1)宗教的歷史時期　歐洲中世的歷史，是完全受宗教支配的。他們從宗教的立脚點，觀察歷史和宇宙，以為歷史這個東西是一篇神詩（Divine epic）從創造人類起，到贖罪為宇宙劇的末場止。如格羅細士（Gnosis）派就是好例。他說：宇宙的歷史的過程，就是善力與惡力爭鬪，這種爭鬪只能由基督去救濟，救濟的結果，以善為最後的勝利。這種歷史哲學以基督救世為中心，實在就是歷史哲學的淵源了。後來教父奧古斯丁（Augustine 345—430）著了一本上帝之城（City of God）證明人類純然是神的計劃，這本書裏發揮一種歷史哲學，表明上帝之城不在地上是在天上，從舊約全書一直述到新約全書，都可證明他的存在；在地上的是撒但之城（City of Satan）從亞當犯罪起，一直到羅馬帝國時代止都是。這麼一來歷史完全變成功一部神祕史，

而人們所要作的，也只有盡力于建神的城于地上罷了。以後奧古斯丁的弟子 Orosius把這種思想更推到極端，以爲歷史就是上帝罰惡的記載，他著了七卷反對異端的歷史(History directed against the Pagans)舉許多古代史中戰爭和別的恐怖事件，彙在一起，以爲這就是基督教沒有出世以前的罪惡史了。這部書跟着中世紀基督教的發達，差不多影響有一千年之久。直到宗教改革時代，法國包綏(Bossuet 1627—1704) 在所著一部通史 (Universal History) 裏，還把超自然的『神意』(Providence)作歷史線索，說神是怎樣愛護舊教，而痛惡叛離舊教的，而在新教方面，路德 (Martin Luther 1483—1546) 也很早就利用歷史作他宗教戰爭的武器，在他死後不久，有一大部的教會史(History of the church) 出現，想要證明那羅馬教會是怎麽樣非神聖的，而爲魔鬼的了。於是宗教的歷史觀念已經自己宣告破產，那

主張神之力的，也漸漸不能得衆人公認，也算不得歷史的關鍵了。

(2)自我的歷史時期　在宗教的歷史時期，實在沒有機會可以使人和歷史發生直接交涉。雖然由現在看起來，「偉人」或空泛的「時代天才」都不是歷史的眞正解釋，却是在從前勢力雄厚的宗教教義之下，公然竟以歷史進程歸于人們心內潛在的神，把歷史認作自我發展自我實現的過程，這實在是文藝復興以後的頂大發現了！本來當十六世紀之時，好些的歷史家已經將歷史觀念轉到世俗的方面，到了十八世紀，正當法國革命的時代，這時思想是理想的，而非歷史的，所以從表面上看去似乎是漠視歷史，或者故意的反對歷史，其實底子裏，却正是代表自我時期的歷史精神。如盧梭（Rousseau 1712—1778）在愛彌兒（Emile ou de l'Education 1762）分明定上了一種歷史的科目，不過他所注重的是個人的傳記罷了。福祿特爾（Voltaire

1694—1778）雖沒有供給我們一種歷史的原理，但他的歷史哲學（La philosophie de l'histoire 1764），選出他所認爲「有用的眞理」（Les verite's utiles），作他攻擊當時宗教的一種工具，這不能不說是自我時期的歷史哲學了。雖然如此，哲學家作出歷史哲學，對與歷史是不十分熟悉的，所以赫德（Herder 1744—1803）于一七七四年著了一部人類的歷史哲學（原文 Auch eine philosophie der Geschichte zur Bildung der Menscheit. Beitrag zur Vielen Beitragen des Jahrhunderts），就很譏笑他。以後十年，又著了一本對于歷史哲學的思想一書（原文 Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit），想從宇宙開闢的自然史出發，以至于人類有意志止，都把一個自然定律連串起來，使歷史成功一種連續律的關係。在很雜亂的人類過去裏面，發現那和天體運動定律一樣好，一樣美的自然定律，這

就是「歷史哲學」的最後目的了。雖然他也不免受些神道概念的影響，如說什麼「假使在自然裏面有一個神，那末歷史裏面也應該有一個神」(If there be a God in the nature, there is in history) 却是這位「歷史的神」並非遠在天國，實在除了人神和合，或「我」之神化以外，別無所謂神；所以「歷史的神」即存在個人精神的根柢中；赫德所以歸根及底主張人道主義為人類天性的終點，即因這個原故。康德(Kant 1724—1804)在所著「赫德歷史哲學考的批評」(Rezensionen von J. G. Herders Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit 1785) 還嫌他太趨于想像方面，其實在那個時候，提出以前歷史家夢想不到的許多問題，總算是很有見地的了。

原來康德的歷史哲學，是根據批評哲學的方法，以解釋歷史的。除了上面一書外，

還有「世界主義的一般歷史考」(Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht 1784)，和「人類歷史之臆測的起源」(Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte 1785)，對于歷史哲學都有很大的貢獻。他的意思：「自由」就是歷史的一種範疇，人類因感生活上的不滿意，纔各從意志自由而產生各種歷史的事業；但是人類一方面要求自由，一方面又發生非社交性的爭鬭，爭鬥不但僅為經驗的事實而存在，實在又有論理的妥當性，所以「爭鬥」也是歷史的別一個範疇了。而人類的理想目標，却在乎「永久平和」的實現。這種學說，實在已經給黑格兒的三分辯證法開了一個門徑，不過到了黑格兒(Hegel 1770—1831)更達于「歷史的唯心論」的解釋之極端能了。黑格兒在一八二二年至一八二三年冬天在柏林講演「歷史哲學」(Geschichtsphilosophie 1828有Sibree英譯本)這部書以後或

直接或間接生極大的影響于歷史家的。在這部書裏，他認歷史就是自覺中一種進步的記載（History is a record of a certain kind of progress in Self-consciousness，）換句話說，就是絕對理性的發展（Development of pure reason，）也就是要顯示歷史的民族的「世界精神」（World-Spirit）在人間上。但誰是駕馭全世界統制全世界的歷史的民族呢？在這一點他很不客氣地告訴我們，所謂歷史的民族，就是那波斯希臘羅馬和他自己的德國民族，所以德國民族就是世界的精神的代表，是為實現絕對的眞理而存在的。他有一段很驕傲的話道："The German Spirit is the spirit of the new world." "Its aims is the realization of absolute truth, as the unlimited selfdetermination of freedom.…… the destiny of the German peoples is to be the bearers of the Christian Principle." 把

自己民族看作天縱之資，將狹義的國家主義的精神貫注在歷史裏面，這實在無異於給歐洲大戰下一個戰禍的種子，我們自然不能贊成他。但是黑格兒的歷史哲學，也有一個好處，就是使各民族都充滿一種愛國的熱忱，並且對於他們的老祖國，發生了新的自負心，所以黑格兒這部書不能不算是歷史上的大發現了。從此以後各處的歷史家，都忙着去找過去的光榮和名譽，各自以為自國就是歷史上最具有『世界精神』的民族，並且異常傲慢起來了。

（3）**社會的或科學的歷史時期**——我們研究黑格兒的歷史主義，便發現了意外的事實，就是從他以來，歷史哲學家差不多都是受他影響，而得到各種不相同的解釋。最著名的如蘭克（Ranke 1795—1886）和馬克思（Marx 1818—1866），他們可以代表兩種不同的趨向，但都是從黑格兒的歷史哲學引出來的。蘭克對於歷史現

象，主張要嚴格探討，所以他的方法和工作，都是科學的，而所受於黑格兒派，也不過在其收入於其結論中的一種意義罷了。但是黑格兒的歷史哲學，在馬克思手中便成就了很有名的『唯物史觀』，後來有四種名稱都是指這個法則的，卽是：（1）歷史之唯物的概念；（2）歷史之經濟的解釋；（3）歷史的唯物主義；（4）經濟的決定論；據塞利格曼（Seligman）主張還是名『經濟史觀』一辭妥當些。原來這個學說的產生，和黑格兒辯證方法是很有關係。由馬克思的眼光，以為黑格兒辯證法的革命性質是絕對的，所以他的根本意見，也以為歷史是一個不停的進化輪機。黑格兒哲學把歷史變化的公例，由那所謂「絕對理性的發展」引出來，馬克思却在此處受了費爾巴哈（Feuerbach 1804—1872）唯物思想的影響，把近世史當作一個階級鬥爭看，當作經濟的進化看。他這種以經濟事情為中心的歷史觀，因他說明歷史上的社會變遷，注意在社

會史上一切關係依於物質的條件而變化的原則，故此學說推到極端，把理想那樣東西也看作不過物質的影子，歷史家對於這句話自然不能同意的了。不過他也有一個好處，就是對於他們專門在上帝之城理性之城去發現歷史的原理的，却別開生面，從地球上日常生活裏面去發現他。

但我們的意思，所認爲社會的科學的歷史哲學家，在黑格兒的辯證法引出來的『唯物史觀』，是算不了什麼的。馬克思的朋友恩格斯（Engels）和一般馬克思的信徒，都說他有科學上的根據；又以爲馬克思用這種學理去解釋社會演進，就如同達爾文用天然淘汰解釋演進一樣；並且更以爲馬克思的功績和達爾文在生物上的功績相等。似這樣過分讚賞的話，實在不值得克魯泡特金（Kropotkin）在近代科學與無政府主義書上一駁，已證明其非科學的了。我所認爲科學的歷史哲學，只有在法國

的孔德，(Comte 1798—1857) 他實在能於德國之外，分布一種較黑格兒的成就更爲遠大的歷史哲學。他所著的實證哲學講義 (Cours de Philosophie positive) 一書，創立社會學，而以歷史作這種新科學的一部分，叫做『社會動學』。他把從古至今，人類所以承承代代的社會現象，集攏來做一條直線，使大家可以見得社會在各時代中一種繼續不斷的發展狀況。他研究的結果，尋出兩種理想：其一，謂歷史家不應注意於一二著名的人物，而應該注意於民衆的行爲，因爲民衆總是歷史進程的重要元素。其二，謂歷史的現象與自然的現象，受制于自然定律的。這兩種理想，實在是互相關係，因必當民衆都向前而活動時，而後自然定律，——人類在時間裏的進步，——總可顯現出來。因此他從這個意思去估定人類的進化，並且拿他那最有名的三級律來講歷史哲學，以爲人類的一切知識，係經過三個不同的理論的階級：(第一)神學階級 (Th

eological Stage）這時期做一切理論的基礎的，就是「神」，一切現象都可以不可思議的超自然力解釋他。（第二）形而上學階級（Metaphysical Stage）這時期以抽象的概念，就是潛伏人們內心的思想來解決一切。（第三）實證或科學的階級（Positive or Scientific Stage）這時期專以觀察為主，彙集事實上所得的法則而整理之，排列之，藉以說明一切，所用的方法，完全是科學的。——以上三個階級，第一級是人智發展的開端，其發現時為由上古以至中世之軍事及宗教時代。第二級不過是過渡的方法，其發現時為由文藝復興以至十八世紀的哲學時代。第三級是人智發展的歸着點，這便是孔德的實證的科學的時期。依他的意思，那三級律中之第一第二時期都早已過去了，只有第三科學階級，總算人類進化中之確定的時期。但涂爾幹（Durkheim）駁他，以為這不過是孔德一人的私意罷了，「更又有誰能擔保說除了科學時期而

外，將來不更另生出其他的時期來呢？』（見許譯社會學方法論頁154）這句話是對的。不過我們假使拋却孔德的私意，專門注意他以普遍的定律爲可以施於歷史的設想，總算是極有貢獻的。在孔德提出之後二十年，英國有一書出來發揮這種思想，牠的影響很是遠大，這就是巴克兒（Buckle 1821—1862）的英國文化史（History of Civilization in England 1857）了。巴克兒想把歷史成功爲一種科學，因此就根據自然科學的方法，去改造歷史；以爲史家的職務，即在於雜亂無章的事實中，尋出歷史上的定律。但是等到他解釋歷史定律的時候，却與馬克思的意見全然不同，雖然他也極注意於地理元素對於社會改進的直接影響；可是歸根及底，要確定人類上進的發達的情形的，知識的進步實爲更重要的原因。所以由他的意見，進步即在知識律的戰勝中，所以說：『歐洲文化的進步的特徵，就是物質律的影響減少，心理律的影響加多；』如

果文化的標準，是心理勝過外物，那末支配人類進步的兩種定律之中，心理的當然比物質的更見重要；」（參看經濟史觀引 Robertson 批評的話；）既然物質律到了現代已沒有運用的餘地，那歷史家也應該特別注重在歷史上的知識的定律纔好。自然這一點，他實受孔德的影響，不過較孔德更進一步罷了。

（4）綜合的歷史時期——巴克兒的書出版已有六十年了，歷史哲學也不知為什麼原因，自然而然的成功為輓近最進步的綜合史觀或社會心理史觀了。（Synthetic or collective psychological interpretation）代表這一派的，如德國的蘭伯列希（Lamprecht）美國的魯濱孫（Robinson）和邵威爾，（Shotwell）他們都不滿意於從前歷史的範圍那樣狹小，主張歷史必須記述人類成績的總和，且要歸宿到世界史或普徧史的，並且欲說明一時代的歷史發展，也只有就那時候的社會心理中求

其解釋；因為這一派學說能夠融滙貫通，給各種歷史哲學以相當的地位，可算得最有價值的了。我們再睜眼看看現在歷史界的許多明星，最著名的如威爾斯（H. G. Wells）在一九二〇年出版的歷史大綱（The Outline of History）和房龍（Van Loon）所著人類的故事（The Story of Mankind）這兩部別開生面的書，實在都是以綜合的態度，綜合的方法，來宣傳一種世界主義的新歷史的。

在新歷史的運動中，我們不要忘記了德國的西南學派，這派的歷史哲學亦稱為新理想主義的歷史哲學，是有應特別研究的價值的。這派的創始者溫特爾班（W. Windelband 1848—1915）說：他的歷史主義是『黑格兒主義復興』（Erneuerung des Hegelianismus）這話很對！依照他思想，則歷史的事實常為創造進步的，但應當從價值方面下觀察。他和繼承者黎卡特（Rickert 1863—）拉司克（Lask 1875

—1915）們，提倡一種『價值哲學』來講明歷史，並且主張於自然科學外，建立歷史的科學，即文化科學的運動，以為文化科學乃是含有價值的意味的東西，所以應該尊重個性，和自然科學之尊重定律者不同。因為所謂定律者，是由某種同樣的原因，發生某種同樣的結果；而歷史家所討論的事實，決沒有重複的，既不能發生同樣的原因，所以不能發生同樣的事實，那末還要定律做什麼呢？但是據我看，這派未免把歷史的定律過於輕視了！杜里舒在生機主義史附錄裏有一段批評他們的話道：『謂歷史以價值為標準，這也是好的，但卻不能說是科學。假如這便是歷史最後的話，則歷史便變成許多珍奇的事物的集合，最多祇有了道德的價值而已』。（頁35）還有一層，就是這派把價值看作把捉真理的標準，這本是超出於「心理的」之外的一種方法，但說到價值，就不免有感情的元素夾雜其間；結果仍不免於心理的，那麼為什麼不直截了當主張心

理的方法，把感情元素來講歷史哲學呢？

因爲新康德派的西南學派，不是以心理學者的資格來研究歷史，所以不能合我的意。我的意思，是如杜里舒教授一樣，以爲『未來歷史之目的，在求歷史中進化的符號，要如此，歷史纔能自成一種科學。』（同上頁36）不過杜里舒雖很注意於『歷史的進化論』，卻不知歷史進化的定律爲何；並且對於歷史是否爲一個眞進化的問題，仍不免有些疑問；（參看生機體之哲學頁80—82。生機主義史附錄頁28—30。舊生論大旨頁94—98系統哲學頁139—142）他一方面主張歷史應該從進化的解釋，一方面又說人類是否進化永久是歷史上的疑問符號，這就是他頂不徹底的地方了。並且他反對歷史定律的學說，尤其與他的秩序論自相矛盾。不知歷史定律從巴克兒(Buckle)丹恩（Taine）蘭伯列希（Lamprecht）以至勃蘭雪希（Breysig），雖然還沒有達到

以歷史爲一單純進化的行歷的題目却是歷史定律既經有人注意他的本身也就應該上了進化的路。我可以說，過去的歷史定律，是和其他自然現象同支配於機械的法則底下，是把物理化學的歷程應用到歷史方面，所以應該反對；換一面說，我們所要發現的歷史定律，是一種動的定律，是主張歷史現象具特有的動的定律；自然這種動的定律正可應用杜里舒的生機主義來講明他，却何必因噎廢食，反持生機主義去抹煞歷史定律的存在呢？

我們現在的要求，是要一種根據於歷史事實的哲學，把他來解釋歷史全體的，所以歷史定律，實是必須。並且也不像孔德那樣宣傳家的態度，認定一個科學階級，而排斥神學與形而上學的階級，以爲世界到了科學階級，就從此不進化啦！我們不相信世間有所謂『萬事萬物的終點』(The end of all things)，我們立定主意「歷史哲

學應該包括全體，」如時間的展拓(Extension of time)，空間的連貫(Unity of Space)，這還算餘事，最要緊的，是認清人類的歷史，是由人們的本能造成的，以人們的本能造成的如果講歷史而忘却這個遺傳的內在的生機力，——本能，這是很不對的。算不得歷史家尼采說得好：歷史上的大事業，什九皆不合理性的法則。呂邦(Le Bon)在意見及信仰一書很歎息於歷史最重要的原動力，如信仰的發生及傳播現在還很少有人知道。（頁55。）倭伊鏗(Eucken)亦見到歷史依賴精神生活的能力。因爲歷史進化的原動力是本能，只有本能纔能衝破了過去的藩籬，而實現一個新的更好的歷史世界，所以對於從前學者主張知識元素爲人類歷史原因的，認他還有不看見全體的毛病。並且由歷史眼光看起來，都是先有本能；後有知識現象，而本能的我，却構成了人格的根本元素，從他的陳迹裏，纔發生知識的表現。所以在歷史演進當中，一切的

本能情感，甚至于不可思議的超自然力，都不應該排斥，排斥他也不能取消他那歷史的存在，換一面來說，反要還他一個本來面目了。由我看起來，所謂神學階級形而上學階級，都是代表一種人類的本能，所謂歷史的演進，就是以一個本能換一個新的本能，從神學的階級到形而上學的階級，從形而上學的階級到實證的或科學的階級，既然在歷史上都能夠劃一個知識線上的痕迹，在人的本能上也自佔一個位置我們不要求全人類生活的歷史罷了，我們不研究歷史的進化罷了，如果要做這樣研究，那末一方面要注意進化變遷的動力，就是本能；一方面要有極公平的眼光去發現那外表知識線上的痕迹才好。



三　歷史哲學的方法

人類自有歷史以來，還只有數千年，歷史之有哲學，更不過數百年間的事罷了。然在這不及千年的短期中，這種歷史哲學研究的方法，是屢變的。從孔德以後歷史纔漸漸有科學的根據，纔漸漸去注意歷史事實的「所以然」；依他意思，歷史現象之主要原因，一方面看來是進步，而從他方面看來，社會的進步又是原于人類的心理。誠然，如果要使歷史發達到最高的程度，應該於研究社會生活的各種情形——如家庭，人口，都市，經濟諸問題——以外，還要注意到心理的方法，從人類心理的現象去找出歷史的程序來。所以在這一點，孔德實在是很有貢獻的了。可是在孔德時代，達爾文的物種起源

還沒有出世，（在一八五九年出版時，孔德已經死去二年了，）對於人類以外各高等動物的心理學，且一無所知，更不消說到最近纔產生的社會心理學了。我們知道林德勒（Lindner）最初發表社會的心理學（Ideen Zur Psychologic der Gesellschaft），是在一八七一年，這時孔德已經死過去十四年了。在心理的研究那樣幼稚的時代，孔德竟想用心理學的方法以解釋歷史現象，結果只能把歷史現象弄變易，而不能完全解釋他。所以到了涂爾幹（Durkheim）就很不客氣地拒絕了心理的解釋，以爲不過是種玄想罷了。（見社會學方法論頁127—144）然個人心理雖不能用來穿鑿事實，但歷史既是一個社會現象，把他當作是社會的心理來研究，這就不容有少許疑義。我們假使不能想着一個與社會心理分離獨立的人類歷史，那末我們就不能不承認蘭伯列希（Lamprecht）的話，以『歷史爲社會心理的科學』了。（History is Pri-

marily a Sociopsychological Science）由蘭伯列希看起來歷史上的一切活動和事實，都不外乎心理作用，尤其是某種文化的形狀，就是某種集合心理的形狀（Collective Psychical Condition）；而所謂文化的時期，也不過是社會的心理現象的一個連串罷了。因此他就把歷史發達的一般形式分做六個階級：（1）萬物有生主義（Animismus），（2）象徵主義（Symbolismus），（3）模型主義（Typismus），（4）因襲主義（Konventionalismus），（5）個性主義（Individualismus），（6）主觀主義（Subjektivismus）。像他這麼樣把模型主義因襲主義都嵌進文化的時期裏，本不是什麼妥善的研究法，但由他意思，歷史應該以人類社會心理方面為主，這實在一點也沒有錯的了。我可以很公平地說：就是杜里舒都不能沒有受他的影響，不過杜里舒所反對他的，是因為太近於堆積說方面（見武昌中華大學講演）。如果把這社會心

理只看作『堆積』的，那雖有超個人的特徵；然今日一現象，明日一現象，前後重疊，那又和地質上泥沙的堆積何異？自然還說不上歷史的『進化』了。即因關伯列希只把歷史看作社會心理的一個連串，而沒有注意到這個連串背後那種逼促人們實現他進步的『生機力』，所以還算不得盡歷史的意義，算不得知道歷史的全體性，換句話說，就是於『進化』還不能有所啓發，所以方法上有改造的必要。

我們現在的問題便是怎樣使歷史變成功有生命的？申言之，歷史是否也以生機主義的方法，纔可以解釋？從前的歷史家，記述些王公世爵耀武揚威的事，好一點的亦只在誇耀他本國的光榮，我們所認爲極重要的事實，竟絲毫不載，反大書特書其焚殺，奸謀，篡奪，壓制等等，這不消說是全然沒有生命的。反之現代的歷史家，其歷史的解釋方法，不求原因於心的勢力，而求之於物的勢力，主張心的變動常是爲物的環境所支

配；凡他所記載的事實，都是適合於這個目的，這自然也是呆板板的一點沒有生命之可言」。有生命的歷史，必須另有一番解釋，必須注意關於社會行爲的心理方面，知道於各個人私有行爲之上，還有多數人公共的行爲思想；這是社會心理之所以形成，與個人心理是顯然不同的；但是只有一種公共的行爲思想還是不行，須要把這一個個公共的行爲思想，作一個繼續的形式而連接起來；並且這種繼續的延長形式，不僅一段一段的上升，還且底子裏是有人類普遍的『生機力』作主宰的。我們要知道人類繼續不斷的歷史發展，都是從人類的『生機力』做出來的，有這普遍生力，故常不滿意於現在的境界，而別求創造其他的新生活形式。因爲他是變化多端，向着四方各面分歧的，故能造出知識線上偉大的複雜的系統，如宗敎，藝術，道德，政治，法律，經濟，科學等，這就是歷史進化的原因了。復次，歷史是要敘述過去，但這種過去是活動的，綿延的，有公

共的遺傳性的；如果沒有緜延，就絕不會有歷史。即因『生機力』的緜延，不是堆積，乃是過去的擴張；不是如記錄和收藏一樣，不時間斷，乃是連緜不斷地增加；並且過去即保存於現在當中，現在是永遠『向着光[illegible]裏跳』。由此可見從生機主義的解釋，則歷史也是發展不絕，爲有生命的東西，他的本身就是活潑潑地受制於宇宙的根本大法。反一面講，如果採『堆積』的方法，把歷史的心理現象看作一時代一時代孤立絕緣的雖有進化，也只算做『堆積』的現象，怎好解釋那永遠不斷的緜延創化的歷史哲學呢？

我們知道歷史事實並不是亂鬨鬨的瞎碰一氣，他是由於人類生機力的主宰，而表現爲一定的趨勢，或傾向的。但從前的歷史家，至多不過以爲是一串一串事實的相續罷了。這一時代一時代的歷史現象，好比是一張一張的像片，在每一張像片，都是靜的，那末一百影片連串起來，仍祇是靜止的堆積的東西，這怎好拿來說明活動的進化

的歷史呢？反之生命的史家，把這些影片貫串起來，他的活動境界，纔一言難盡，一瞬間一瞬間都通徹無間，而歷史的眞象也顯現出來了。曉得這一層，可見說明歷史實用不着堆積的方法，而應該把歷史看作一種活形勢，一種有意味的東西；但怎樣纔能認識歷史的活形勢與意味，這就不能不靠『生物學的方法』了。

我主張生物學的方法，並不是對於孔德和蘭伯列希的方法有意排斥，也實在是就歷史現象的特別情況，不可不確定一種明晰確切的歷史哲學方法。因爲所謂歷史，淺言之就是「研究人類故事的由來及其意義與價值的」；而研究人類的由來，却是由極遠的動物祖先傳衍下來的，是經過若干萬年由哺乳動物進化來的，除非我們不問人類是從那裏來的罷了，如果要問，就祇得慢慢的追溯到古生物學上去了。復次從前學者把歷史歸結於人類心理的現象，却不知這種人類心理，還是慢慢從動物心理

發達出來的，是不是我們的心理，和動物的心理完全不同？或者有許多是由動物傳下來的？如果這個問題不解決，便武斷地將心理的方法來解釋歷史，其誤謬可不消說。但一涉於這種研究，又正是動物心理學的問題了。並且人類是好羣的動物，所以有社會的組織；但若以社會的組織評人類，則在別的同種動物之間，也很容易看出那羣居之恐懼或不悅，和伴侶之願望和同情。所以要指明人類社會是什麼，勢必須追溯於動物社會的演化，自極端個人主義以至於蜂蟻的社會，這又是生物學的問題了。並且歷史的目的，是要我們明白我們自己同人類的現在及將來的，關於人類將來的討論，從生物學上立論的，如日本丘淺次郎以為今後唯有向着滅亡的方向進行，人類和人類間，勢必至於不能協力一致的動作。（進化與人生頁259—260 284）反之克魯泡特金在互助論裏，則斷言人類將來底進步裏面乃是互助；所以我們祇有慶前途無窮，究竟這兩

說那一個對呢?我們講歷史哲學的應該取那個的途徑呢?這就不能不從生物學上來取決了。並且杜里舒告訴我們，歷史的意義是決之於歷史是『堆積』，的抑爲『進化』的?前者是物理的變化，後者是生機體的變化，所以歷史必須像自然界的蛙卵一般合於生機主義，而後纔有歷史的意義可言，這更可見歷史哲學應該以新生機主義的生物學說爲根據，對於歷史現象，將來永遠不能有機械的解釋了。

在上述以外，我還有更重要的原因，使我不能不這樣主張，因爲只有從生機主義的生物學家的解釋，而後歷史纔成功爲自覺的；而後歷史纔成功人的歷史。我們很勇敢地自信：人們的生活發展的內力，是禽獸所無。雖然這世界不祇是屬於人們的，但只人們的歷史上，有過很放光輝的時代；只有人們在生命的舞台上，曾演成雄偉壯麗的奇觀。因爲人在芸芸萬彙之中，具有特別的自覺心與創造力，所以不受機械的支配，而

能繼續創造他自身的歷史。但是歷史上的往事，又明白告訴我們說：假使人類不能自已努力建設世界，那末今日這個地位，也許不久就要被剝奪了。我們知道古代裏魚類和兩棲類中生代裏的爬蟲類，他們是怎樣的在這地球上橫行濶步，又怎樣的終歸滅絕，只要稍微思量一下，也就知道全是『生機力』消長的原因了。柏格森說得好：『自最低級的有機物，以至最高級的脊椎動物，常常有一種努力，這種努力時時失敗，却也時時以更妙的方法圖進步，人類就是這個場合的戰勝者；』我們要牢牢記着：這個戰勝者的歷史，正是脫離機械主義的羈絆的生機主義史，現在生命雖是打了勝仗了，但圓滿的光輝，還應該怎樣去取得他？

現在已到要證明生物學方法的地方來了！固然在宇宙之內，從組織這個大血的質點起，沒有一個不是永久在劇動的狀態中，沒有一個是眞正的靜止的東西，所以推

到究竟，實在很難分別出什麼是生物？什麼是無生物？不過就現象的變動言，有生物的動，和無生物的動，却是各不相同，差不多可以說這兩者是互相矛盾的；一個是生機作用，一個是機械作用；一個是起於內的，叫做進化；一個是起於外的，叫做堆積。誠然無生物也能變動，但動的結果，仍是無生物，不會變出生物來；但細胞則能成胎而成完全的一個動物。這麼一來，就知道生物和無生物，畢竟有嚴密的界限，我們不應把機械的法則，來講明生物學，猶之乎我們不能把山石堆積的現象，來講生機體的複生現象，以及細胞的胚胎學的發展。因爲兩者都是非機械的，所以必須用特別的方法來定生物一切的歷程，這種方法就是所謂『生物學的方法』了。在這裏我們應該注意生物學的方法，怎樣和機械主義不同，依杜里舒學說：第一，生物是發生的在胚胎發生的途中，就算切去了一部的細胞，每一細胞也都能發展成一完全的生機體，但假使生物是一架

極複雜的機器，難道有這樣一架機器，分之又分，分到百數次，各部分都能成一完全的機器麼？也能維持原來的秩序麼？這就可證機械的方法，是完全不可通了。第二，生物有復生的現象，譬如蚯蚓之頭，切去復生，可至五十餘次，切尾亦可生頭，如我們切頭留尾，新頭生再切尾，新尾生再切頭，循環切去，都可復生。譬如一隻輪船機器，機器壞了換機器，換了機器之後，船身壞了又換一船身，假如機器又壞又換一機器，還同是一個船，但這同字又作何解釋呢？第三，從生物的行為生理而論也，是機械的方法所能解釋的。固然所謂行為，都有「歷史根據的反應」，初看似乎這種現象正與留聲機作用無異，但留聲機的發音，以所受的音為限，故第一次所唱的，與第三十次完全無二，但是人類的行為，則把平日所感受的事件，于重新配合以後，才表現出來，是有一種自發運動的能力的，這又可見用機械主義的方法，是不成功的了。（以上均引杜里舒「生機體的哲學」

講演。）總而言之：機械主義的方法，把他應用在無生物方面自是恰好，但在生物則萬不能以機械說明。生物所與無生物不同的地方，卽在有生命，有綿延，有自覺性，就在植物界，雖說他大概固着在地上，却並不是沒有自覺運動的機能，不過他的這種機能在睡眠狀態，遇用着這種機能時，他就醒覺。因爲生物有生物的特別情況，所以不能用無生物學的方法去管理他，說明他，應該卽用生物學的方法，去管理他，說明他。

怎樣是生物學的方法呢？這自然是指着以生機體的進化爲主的歷史方法了。在這種方法之下，有幾個特點：（一）全體性——生機主義在方法學上的根本概念，便是全體(Whole)，怎麼樣纔是一個全體？卽如這個字所代表的，他是渾成的，實在的，以統一的變化爲基礎，但若不細細攷察，便很容易和總和(Sum)相混，然全體不是總和，總和是『堆積』，而全體是『進化』；總和如物理的變化，是偶然的由元素湊成，全體

如生機體的變化，是個性的凝合，彼此互有關係的。因爲生機體的發生，由他內力由簡單的狀態進到複雜的狀態，前後變，都是要到達全體爲止境的。所以生機論者給他一個專門名詞，叫做『以全體爲依歸』(Ganzheitsbezogen)能夠『以全體爲依歸，』這就是進化的眞相了。把這個道理來看人類歷史，究竟人類社會的變化，最後的目的在那裏？他最後的全體在那裏？假如所謂目的，所謂全體，都和胎生中的生機體一般，那末人類歷史纔是進化的歷史，纔是整個而活的歷史。所謂歷史家的職務，就是把這整個而活的全體相，把他攝取而再現於我們心目中，使他和現在連絡成一個生命，這就是歷史學的目的了。固然從外的眼光觀察，天下古今從來沒有一個模型造出來的歷史事實，如就種族政治來說，都留下他疆界的痕迹；但我們若從內的眼光觀察，就天下古今的知識線的波瀾起伏，實在儼然有所謂『全體性』的在他背後。譬如人生哲學

裏所認是非善惡的標準，差不多都是以最後的全體爲依歸的。關於這層，杜里舒教授嘗從物質上，精神上來證明人類是具全體性的。從物質方面講，人類是一代一代相傳下去的物種相傳，因而有變化，有血統，這可說就是全體性的一種象徵。然還有更重要的，卻在精神方面。他曾舉幾個特徵如下：

(A)文字和語言——無論那一人種，那一國家，都是有語言及文字，這就是人類心理自然相應的第一個特徵。

(B)新思想的同時發明——人類思想的基礎，往往時間和空間絕不相同，而能發現不謀而合的學說，例如牛頓(Newton)與來勃尼茲(Leibnitz)二人，同時異地而同發明微分學，這各不相謀而想及同種學說，不得不說是全體性的表示了。

（C）學說授受——如甲提倡一種學說，乙宣傳之，這決不但是師生間相互的傳授，他所以彼此相得實由甲乙同在協和的全體當中。

（D）道德的自覺性——任何社會都有『應該』『不應該』『何必這樣』『可這樣』這幾句話，我們從這幾句話觀察，就可知道人類『善』和『惡』的觀念，也是全體的。一定是自己已經承認了是全體的一分子，所以一切行為，才要求符合於他。

（E）職業的協和——人類各種職業，都有人擔任，這也決不是偶然的。這種職業的協和，在國家有非常變故時，格外重要，彼此間互相扶助，拿大家所得的，來維持生存，雖不免有的失業或飽食，但仍有好幾個地方可看出具有全體性的。

(F)目的與結果相反——有人說過馮德(Wundt)所謂『目的底異化』也是全體性的一個證據。如亞歷山大攻小亞細亞，本不過要窮兵黷武，結果却給東西交通作個媒介，這種一人或一團體的行爲，能發生並沒有預先計劃而於全體有利益的效果，這除了全體性，也很難說明的了。（以上見杜里舒系統哲學頁134—136生機體之哲學頁80實生論大旨頁96等）

照此看來，人類歷史實在是全體性的，整個而活的了。所謂歷史本就是世界人類的全體進化的歷史，若離開人類的全體性，而憑空描寫某朝代的戰爭，某帝王的野心故事，那就是表明他對於歷史這個東西還沒有懂得罷了。固然說到人類兩個字，就含有甲乙丙丁各個人的意義，但是這些甲乙丙丁的事實，決不是歷史，因爲歷史就他的

本性講，就是有超個人的特徵的。所以種族呀！戰爭呀！都決不是歷史應有的東西，所謂歷史決不是僅有這一方面，是要注意在全體性一方面的。並且表面上雖似乎一切歷史事實純然是知識線上一人或數人活動的結果，然從底子裏看却不能沒有公共的思想行爲在他背後，這就是一時代一社會的全體性的表現了。

(二)生命自主——生機主義在方法學上還有一個更主要的貢獻，就是生命自主律（Autonomy of life）。凡生物都能自己選擇或有選擇的傾向，他有一種生之衝動，有了這一種衝動之力，纔能繇延進化。他好像一條生命的大河流，衝着物質流去，一意只想衝開一條地道，或左或右的試驗，或多或少的衝進，他雖不能完全破壞物質所服從的必然律，却能使他屈曲；雖對於物質的戰勝還沒有完成，却能努力更求有勢力的運動，向更有自由選擇的方向進行。由此可見生物在事事有定的世界內，却有一

個生命自主的地帶圍繞着他自然那些主張機械主義的學者對於生物進化總喜歡用『適應環境』來解說，他們不承認有什麼生活自主，以爲人的內心生活，也不過是適應環境的手段罷了。其實這種學說，只要舉一個例，已經很可證明是誤謬的了。柏格森在創造的進化第一章，曾把脊骨類動物的人眼，和軟體類動物的蚌眼，比較一下，知道倆構造相同同具網膜骨膜和晶球，而網膜的倒轉，是一切無脊椎動物所不會有的，蚌也有他。這麼一來可見人和蚌雖然種類不同，各走各進化的路，但倆目同一受光的影響，這決沒有異議。因爲光是物理的作用，依照物理一定的原因，必生一定的結果。然人和蚌他的體積不同，何以純以同感一光的緣故，竟致眼有這樣構造相同呢？假使說生物因適　光以致機官相似，那就恰好拿來反證其非純由物理的作用了。並且眼的構造，是由簡而繁，如果照適應環境的話，難道也是由光之反射，其上由疎而漸密的嗎？

這自然是不可通的話了。所以柏格森在心力一書，又告訴我們適應環境的必要，似乎只能解釋生命所以破阻礙于種種的構造，卻不能解釋生命何以能使組織者逐漸向上的運動。一個極下等的有機體，也能像人一樣，善於適應生存的條件，這個可以由他能保存生命推斷出來的，那末生命既然適應環境了，爲什麼還要糾纏他自己呢？（頁20）總而言之：生命本身實有向上的要求，實有一種生機力，督促他冒險前進，不甘於停止一個固定的地方；並且這種內力似乎很明顯地在那裏運動，極力使生物脫離物質的桎梏，不絕地創造自身。似此自動自主的方法，便是生物的眞相如此。

把這種道理來解釋歷史，便頭頭是道，所謂歷史全體的進化，也是有本身目的的，是能生長變化的。然而全體的歷史進化，從最初生命這一動，便不住的動；但這一動不僅一段一段的上升，是四方各面分歧的，是很複雜的，是變化多端的。所以從根本上看

起來，歷史是一線相延的，創造的進化；從別方面看去，因有環境和生命對，而人類不得不和他宣戰。只要人類生命的力，對於環境一旦衝入，他就逐漸擴大從衝進去的那一點，逐漸擴充。因爲他有無窮的時間，所以他可以慢慢進行，在慢慢進行之中，有時給別種勢力壓抑住了，碰着機會就這種磅礴鬱積的生機力，又活潑潑地從地底裏跳出來，這就是所謂『革命』了。梁啓超在中國歷史研究法裏說：『歷史上進步的事象，什九皆含革命性』（頁二百十）這是再對沒有的話了。但他又說：『歷史長在此心物交戰的狀態中，次第發展而兩力之消長，絕無必然的法則以爲之支配』（同上）這句話還有應商榷的地方。因爲歷史的根本的活動形式，是向上進行，是追求那個無窮無盡的「全體性」的實現，換句話說，就是生生不已自强不息的進化了。而在進化的時候，同時必伴有不可思議的生命力，以排山倒海的力量，去衝破一切網羅，這便是「革命」。這

很可證明歷史什九皆含革命性的一句話了。但在這心物交戰的狀態中，從進化的前一段，到進化的後一段，那是有一定目的的，這個目的不僅為歷史的進化的原動力，並且為指示他的方針的。木村泰賢在人生論說得好：『譬如生命的方針，恰像放箭似的，縱使把那根箭偶然從手裏放出，並沒有預定的目的，但既放出了之後，那箭必在一定的方向上進行，好像有預定似的。我們的生命就使是偶然而生，但既然生了，由他自身講起來，這一生是要有一個一定的進行方針的。』講到歷史，更是如此。假使不承認有目的的表示，不承認有『以全體性為依歸』的表示，那也無從說明歷史進化的究竟原因了。須知歷史哲學家的職務，即在於人類全體的進化當中，時時找出那生物現象所特有的『動的目的』（Dynamic Purpose）不過這個目的，並不是有前定和機械的意思，如從前『靜的目的論』（Static teleology）那樣講法，這個目的也還在永遠

進化之中。所以從此發見出來的『歷史法則』也只是整個而活的生命的歷程，就是生命活動於物質上向上自由的現象罷了。請問在這活動於物質上向上自由的現象當中，究竟有沒有歷史的法則以爲之支配呢？那是有的。這個法則就是『進化的法則，』——人類知識線上的進化法則。

上面已經將生物學方法決定了。現在討論怎樣應用這生物學的方法在歷史哲學上，使他格外可靠些。因要做到這一步，我更把生物學的方法，分別研求：(一)發生的，(二)心理的，(三)社會的，然後一一加以解釋與例證。如果能夠照這樣的方法同計劃來說明歷史，我敢相信無論如何，不至於再在唯物主義或機械主義的歷史觀裏面翻來覆去了。

(一)**發生的方法**——由天演的眼光看起來，無論什麼東西，都有一段發展和進

化的歷史在。所以我們着手研究任何問題，要使他格外成功具體的系統的知識，那就非用發生式（Genetic Mode）的方法研究不可。這種方法，本是生物學上研究有機體發生的各時期的經過的一種方法，現在卻應用到各種科學上去。如有所謂『發生力學』（是由杜里舒提倡的），和『發生的心理學』，都是最近纔產生的。但我們還應該注意這種方法，本就是歷史的方法，所以鮑爾文（J. M. Baldwin）在發展與進化（Development and Evolution）一書裏說：全部的歷史，應當是發生的歷史，這句話一點也沒有錯。固然有一派人，如德國海娃兒（Friedrich V. Hellwald 著 Kulturgeschichte in ihrer natürlichen Entwicklung bis Zur Gegenwart 1875）席克（Otto Seeck 著 Geschichte des Untergangs der antiken Welt 1894）等，一面主張歷史現象可全用生物進化的方法講明，一方面卻未免把環境的影響看

得太重了。所以結果把歷史全部過程，看成功機械，唯物的，偶然的，歷史是「追溯」的科學，却不是「發生」的科學了。但「追溯」是一種反發生的（Agenetic）方法，結果必至於把反覆循環的現象來講歷史，也怪不得從前叔本華（Schopenhauer）尼采（Nietzsche）們都借循環來貶歷史的價值了。因為歷史的現象是進化不是循環，所以我們應該用發生的方法，來指明進化的途徑；並且這種方法還有一個好處，就是給歷史以新生機主義的根據，這自然再可靠也沒有了。

依我意思，達爾文（Darwin 1809-1882）的物種起源（The Origin of Species）可算第一個應用發生的方法的。因為從前最大多數的自然學者，總以為「物種」是不變的，牛不會變成馬，馬不會變成人，所有生物的今種自古至今就從沒有改變過，那就用不着討論他的「起源」了。直到達爾文出來，纔把「物種」和「起源」聯在一起，他在紛

亂的生物界中，居然找尋出了親屬關係，使我們知道所有的生物，都是由相同的祖先變下來的了。但他雖給我們一個『變』的新觀念，（從一八五九年『變』的發現以後，一個歷史學者便同時即一進化論者了）卻並沒有指出『物種』所以變的原因，在這一點，窪來斯（Wallace 1828-1915）實在給我們以更好的貢獻。他在生物之世界一書裏講到達爾文還沒有講過的生命原因，他告訴我們：『生物世界宏高深遠，生物形態千奇萬殊，攷其由來，不外單一細胞爲之原始，逐漸變化，乃生各種生物種類性質效用美觀各不相同，但求其最後原因，則非物質的存在，乃精神的存在。』他的生命起源結論是：『此複雜變化之宇宙，可謂爲神力的表現』（頁567—574）不過窪來斯究竟是一個不徹底的學者，所以他雖認生物不是唯一的上帝造出來的，卻還沒有胆量來主張一種普遍的泛神論（Universal Pantheism）。這一點反不如他的論敵赫克爾（

Haeckel 1834-1919）那樣顯明的泛神思想了。赫克爾實受白魯羅（Bruno 1548-1600）斯賓諾莎（Spinoza 1632-1677）歌德（Geothe 1749-1832）的影響，這在他的一元哲學（頁263）很可看出來的。我們知道，白魯羅以他的奇想的愛美的精神，把他所居的新世界看作神的象徵；他認神無所不在，宇宙無論內外，都是神自身的表現。這個泛神主義者，為要證明他的學說，於一六〇〇年竟為上帝代表燒死于羅馬的浮立場了。到十七世紀的下半期，汎神論的系統，才由斯賓諾莎接續起來。斯賓諾莎以為萬有皆神，所包神不但是萬有的普遍原理，也就是萬有的總和。這種神秘的宇宙觀，以後影響歌德，使他也成了一個「想求神于自然，求自然于神」的泛神論者，並且把最完全最美麗的詩詞，來宣傳他對于自然的欣慕之情。這是不須疑的，赫克爾因受了這些影響，使他格外確立泛神論就是近世自然科學的世界觀念了。（一元哲學頁261。）他

解釋泛神論的特性，就是萬物有生論。（生命之不可思議頁456）既認神的精神充滿萬物中，就所謂「物質」也不是死的，是活的了。所以說：「物質及以太之二實在元素，非死物質，亦非依外力而活動者；彼自具感覺與意志，但所具者程度較低耳。且物質與以太皆超于凝聚而惡壓屈云。」（生命之世界頁七。據英譯一元哲學頁七八引。）又說：「余與歌德抱同一之意見，而謂凡物質無精神則不能存在運動，而斯賓諾莎之純一元論，予亦守之。故謂物質與精神爲宇宙的實體之二基本性，此基本性一旦表現其無限擴充之實體，則更表現其可感受可思考之實體，此卽所謂活力（Energy）也。」（同上頁八）由上所述，可見他的泛神論已承認一個變動不居的物質狀態，他雖有時說到「物理的生機主義」（他和白拉特 Bernard 一樣是攻擊生機主義最有力量的人，然而很奇怪的，他的泛神論却極與生機主義相近。）却是極反對那非物質的活力所

支配的生機主義的人（見生命之不可思議頁50—57）以爲一切生活作用，都是厡形質的官能都是受物理學上形態學上的性質所支配的。因此就很反對新舊的生機主義，對與新生機主義的代表杜里舒，很不贊成。這一點我以爲赫克爾是錯了的。因爲舊生機主義假定有一個特別的有機力制御個體的生命，催動無機物的盲動力，這種思想，一面用一個造物主的意思解釋一切，一面仍採取一種機械的形式，這是很容易陷于機體的機械說的，我們自不能贊成他。但如新的生機主義，認生活歷程是一種不容分析的自主，一方面反對因襲的生機主義的一般人，除去他的錯處；一方面由於實驗的發生學之重新發現，而提倡那一般主張系統的發生的人所最忽視的發生的問題，（參看杜里舒生機主義史第三章）須知這是完全根據生命發生底程序立說的，這實在沒有理由去否認他。所以關於這一點，杜里舒的新生機主義，至少也使我們承

認生機主義是可能的。他最大的功績，就在發生學上告訴我們生物發生的原因，究竟是什麼？他的生活自主說的論證，就是完全以實驗海膽的胚胎的發生結果爲理由的。他知道海膽的卵，即使有一部分缺陷的時候，仍舊可以長成完全的胎體，無論去其一細胞兩細胞，或竟去其三細胞，其餘的三細胞二細胞與一細胞，都有發展成一個雖然小但是完全的生機體的可能。並且他還用壓力的方法，把海膽挾在兩枚玻璃片的中間，使他發育，則因壓力的關係，結果一定要失去常態了；孰知無論怎樣，依然可以成爲平常的胎，這難道也是機械主義所能說明的嗎？（參看生機體之哲學頁九至十九）由上因杜里舒在那泊爾海濱生物試驗所十二年反覆實驗的結果，竟結結實實的爲生機主義添了最有力的證據，的確是科學的證據。並且杜里舒告訴我們生物有生物的特別自主律，所以不能由空間的物理的因子來決定，應當是由一種複雜的超時間空

間的不可驗的動力（Agent）來決定這個動力，就是『極素』（Entelechy）。『極素』是有機的行歷，雖然我們很難說出是怎麼樣的一種東西，不過在生物現象之中，確似乎有這種動力，使『可能』的事象，變成『實在』的事象。（參看費鴻年著杜里舒及其學說頁49—52）若用比喻的方法，『極素』可以說是有意欲的；『極素』的意欲就是要機體構成。他是向於目的的，『以全體為依歸』的一切有機體的行為，如本能的發動，及復生現象，都是由於『極素』的作用。總而言之，杜里舒假定有一種『入』空間的一個動力，叫做『極素』；這實在和斯賓塞爾（Spencer 1820-1903）所謂『不可知界』；達爾文所謂『苟無智性的原因（精神）則宇宙不能存在，但此智性原因究為如何之物，則非人智所能解』；這實在是一樣地承認宇宙間有不可驗的原因，不過不能深究他的性質罷了。雖然如此，我們難道終不能完美無憾地把他發見出來嗎？生命論

既着我們以一道新光，在知識論上也只經指示其中有直覺存在；不可知不是不可知的、他是祇可以直接的直覺認識的，我們只要憑藉同情而深入于生命當中，（這是偉大的音樂家詩人「以神遇而不以目視」的一種方法，又如牛頓見落蘋果，就悟及萬有引力，也是直覺的最粗淺的解釋。）我們就能活靈活現地發現生存的神了。生存的神永遠地在那裏創造世界一切生存的男女，我們除了讚歎他的偉大喚他做「神」外，幾乎沒有別的話可說了。因此我在這一本小冊裏，不但承認有一個貫澈萬物的宇宙大神，並且承認泛神實在就是真正源始的史源（True Original Source）

由上所述影響於歷史哲學方面，實在再大也沒有了。我現在不妨再申說一過。因為歷史最注重的就在作者有沒有「史心」，說到「史心」，便就是發生的方法了。如達爾文證明人類是從動物變來的，於是我們才知道人類並不是上帝一天造成的，

人類是從不能說話同不能耕田的動物進化來的。於是我們講歷史的，便不可不注意到人類以前的古生物學，而貢獻一種新眼光同新解釋了。但達爾文雖能告訴我們以人類爲無窮盡進化的結果，却不能說明人類在自然界是怎麼樣地位，和生命的原因爲何？這一點華來斯講得頂好：他在人類在宇宙中之位置(Mans place in Universe)中大意說：我們太陽系位於宇宙的中心，地球在宇宙中心的特別位置，和別的星不同，具備有可以發生有靈魂的人類的特殊條件。他又在生物之世界裏，竭力發揮這個學說，以爲現在世界就是想像的世界中的最善世界，而生物發生的法則，也就是想像法則中最好的法則。(頁376) 這法則的效果，便是產生人類，只有他能夠解決宇宙的神秘，所以可算得爲進化的了。(頁537) 這種新人類中心主義，我是很承認的。實在說起來，在科學化而且眼光正確的生物史裏面，人類是最進化最後出的；但是如果把這

進化的原因，歸之于有人格的神，把神的思想感覺行爲和人相等，那就是錯到萬分，所以這一點，雅來斯還不如赫克爾那樣有貢獻了。赫克爾的泛神思想，實在是說明歷史原因之一切時代中最穩當最深遠最眞實的思想。假使不借萬有神的力量，便全部歷史萬無解決的希望；假使不受泛神主義的輔助，說要把自然科學的宇宙觀，加以妥當的說明，也是不可能的。但赫克爾雖知泛神的世界觀念了，却不知人類內必機能的主宰（生機力），和宇宙造物究竟有什麼關係？是不是泛神的世界，同時和自己的人類發生關係？如果神性遍佈自然界，便在人類也應該到處可尋他的痕迹了。在這一點上，我敢說唯有杜里舒的新生機主義，能夠看到人類基于內在的神，這就是『生活行歷的自主』的學說了。並且在他的指導之下，使我知道歷史是爲那非機械的『極素』所支配；換句話說，就是說歷史的發達（系統發生的變化）是向看一種內在底目的的，

是「以全體爲依歸」的。這種學說，實在是大大地增加我們研究歷史力量同範圍，使研究歷史的結果，比從古以來還要有價值。

（二）心理的方法——心理的方法，是研究人類的全體行爲，和行爲中最重要的動機的。牠和生物學很有關係，並且可以說就是生物學方法的一支。自從生物學者推廣論到動物行爲的問題，這種比較的而且說明進化底道理的方法，纔算成立，所以推到源始，仍不得不歸功於偉大的達爾文了。麥獨孤（William McDougall）在社會心理學緒論（An Introduction to Social Psychology）裏說：「祇有達爾文底著作，把人類生理方面的進化，和動物生理方面的進化之相啣接教訓了我們之後，我們纔能很快地看出人類心理方面的進化，和動物心理方面的進化之相啣接；我們纔能造出一個比較的而且說明進化底道理的心理學來。」（頁六八）誠然我們要打算明白

人類的歷史，必須先明白人類的行爲；然要研究人類的行爲，是不可單以內省他自己的心理現象爲根據的。如果只以人類心理爲根據，其缺點則無論如何推論，總不免有點靠不住。所以在這裏，我們必須倚靠發生的方法向前進行，進化論已經告訴我們：人類的生理有許多是由動物傳來這件事，正是一件歷史的事實，那末我們豈不是應該去研究動物的行爲，使我們對於人類的行爲，做一個比較的而且系統的研究麽？

原來行爲的特點，是在他有歷史的基礎(Historical basis)。這就是研究動物心理學及行爲派中人所謂先天的或遺傳的本能(Instinct)了。（就是郭任遠先生也須承認生物的奮興性，是行爲的最初的起源，但試問這個奮興性究竟是什麽呢？見人類的行爲頁225）譬如鳥築巢；蜘蛛結網；蟻地獄掘穴以陷蟻；豕生一二分鐘已能爬行近母以吮乳；這都是由于他的元始而不須學習的本能。又如蟻蜂蜜蜂等他的本能的

傾向，是很可驚異的；拿人類來比，恰似初生的兒童，已經有工業學校畢業的程度了。獸類中如北美產的海狸，以能夠營土木工程著名，這是動物的本能中最有名的。（丘淺次郎生物學第七章）同時本能就是動物的一種生機力表現出來也就是一種遺傳的反射行為，所以從生理學上倒看過去，似乎本能由反射而來，反射又由刺激而來，那末所謂動物行為，豈不是完全由環境刺激的結果，還有什麼叫做本能呢？不知本能之所以成為本能，即因他於刺激反應之外，還有個『歷史的基礎』。羅曼士（Romanes 1848-1894）是很早就注意動物心理學的人，他在動物的心理進化（Mental Evolution in Animal）告訴我們說：『本能的起源，有兩條路，是證據確鑿的：第一個，由無意識的習慣碰巧是有利益的，為天然淘汰所限定，所以不用智慧的能力，這些習慣就自然而然的變成本能。第二個，本來有意識的習慣，行之既久，自然而然的變成自動的，

也就變成本能』雖然在這話裏，不免把本能看成和留聲機器唱戲一般，但他至少也承認本能的歷史基礎是慢慢的從動物祖先遺傳下來的。如上面所舉的例：鳥能築巢而不能結網，蜘蛛能結網而不能築巢，這都是由一世代遺傳到一世代的結果，這便是[8][9]個性不同的原因。魏茲曼（Weismann 1834-1914）告訴我們：『一切本能都是由淘汰來的，其根源不在個體生活之常習上，而在胚種的變異上』；雖然現代遺傳學的進步，還不能在胚細胞（Germ Cell）裏把本能的根抵發現出來，但也何至於懷疑到本能的存在呢？並且本能的存在，是可以用實驗的方法來證明的。如斯波定（Spalding）的鳥飛本能實驗，司谷脫（Scott）的鶯歌本能實驗，都是極顯明的例子。我現在且引柏格森關于本能很有趣的一個例：『有一種昆蟲，叫做Staris，常下卵于一種土蜂所開掘的地窠口，當其幼蟲由卵而出，待此種雄蜂出地道時，即飛躍於其背上，附著不動。

等到雄蜂和雌蜂交合時，卽由雄蜂之體，移至雌蜂之體，及至雌蜂到藏蜜的地方產卵時，又躍在卵上，不數日食盡其卵，乃棲於卵殼上，作第一次的變形。此刻已憩於蜜上，吸盡蜜中之滋養質而變爲蛹，繼由蛹成蟲。由此種種事實，此種昆蟲之幼蟲，於其孵化之際，似已知雄蜂必從地道而出；似已知其必與雌蜂作交尾的飛翔，而由此得以移在雌蜂之體上；似已知雌蜂必携之赴藏蜜之所，而於其變化後喂哺之；似已知變化之後必能漸食蜂之卵而同時又能棲附於蜜上，使蜂子不致孵生；這種昆蟲又似已知其幼蟲必知道這種種事情。」（見創造的進化趙演譯文）此外如馬蠅，胡蜂，玉加蟲（Yucca moth）等，有許多行爲假使不是有一種自始就完全而且不須學習的本能，是很難解釋的。總而言之，依觀察和實驗的結果，動物的行爲大多數都是走本能的路，就中如猿，犬，馬，等智力雖也很高，不過就動物全體來看，還是本能比智慧占更普偏的地位。

我們曉得「本能」這個名詞，在從前是用來表示一種反智慧的，和不正當的行爲的形式。所以許多抱人類中心主義的人，如笛卡兒（Descartes）擺特（Bethe）都想把「智慧」和「本能」來分別人和動物。直到進化論者達爾文，斯賓塞爾提出本能在人類行爲上的重要以後，纔有許多學者大張旗鼓，提倡本能的學說，把本能來決定人類行爲的動機了。詹姆士（William James）甚至於說人類的本能比較動物的本能還要多。不錯，本能現在已經是好聽的名詞了！但除了杜里舒柏格森麥獨孤幾位新生機主義者外，很懂得本能的人，實在很不多。杜里舒很知道從來生物學裏最重要的結果，必有些來自本能的研究，是無疑的；但他一方面又認美國的行爲派中人，他們所分析的差不多只限於以經驗爲根據的行爲。卻不知本能的主要性所在，是不以經驗爲根據；而以「原有目的性」爲根據，換句話說，就是本能是開始便完全了的（Prima-

ly teleological）。雖然他對於本能只提出些問題，沒有答案，但依照他的講法，而後本能才成功爲生機主義的行爲（參看「生論大旨頁33—34生機體之哲學頁39—41）如從前生機主義者羅和（Roux）就是把本能這個心理的元素看作生物發育最重要的動機的一個人了。因爲本能的行爲，有許多地方很可看出他是雜有警覺和努力的痕迹。（這是湯姆生在科學大綱卷一第二編說的。）所以本能本身就是一種生機力，柏格森說他是天生而知本體的知識，眞一點也沒有錯啊！不過柏格森要分別本能和智慧爲二，這就很有疑義。他說：『節足類的動物是走本能的路，脊骨類是走智慧的路；祇有脊骨類中的下等，仍依靠本能，不過於本能所做不到的，把智慧替他罷了。』由這話看來，豈不是脊骨類中有的仍然依本能爲生，可見和柏格森分途進化的學說，已經不合；並且即就人類來論，完善的智慧好像是突如其來，其實却是從猿馬犬等發

展來的，但他雖有智慧，而智慧之原始的形式，就是本能，本能仍然是人類行爲的原動力。我們如果從外表學習的行爲觀察，可說在生物進化之極端的這一支動物之上，是智慧掌權；若從潛伏於體內的遺傳的行爲看起來，還不如說是本部掌權妥當些。據柏格森的意思，本能和智慧不能同時發展得完善的，所以在人智慧是極高的本能則已失去指導人的權力了。其實事實告訴我們，何嘗如此。我們祗要用發生的方法作長久細心的研究，便知嬰孩在生後很早的時期，很容易看見他本能的痕迹。我們也不必舉詹姆士(James、桑大克(Thorndike)對於人類本能分類的話。且看看華德生(Watson) 本能發生研究的報告：如哺乳 (nursing)，握的反射 (grasping reflex)自衞的動作 (defense movements)，對於光的朝向 (orientation to light)，眨眼(blinking)，這都是呱呱墜地的嬰孩一生下來不久即發現這種能力的。(見行爲

主義的心理學頁(226—236)只要我們是一個公正的科學家，對於這種本能的發生研究，絕沒有法子否認；並且我們正應該把這種方法推廣去研究其他社會活動中本能的要素。關於發現的時期，消失的時期，及遺傳的活動的進化性質，都作一個細心的研究，那末我們不但能發見人類行爲的動機，也就結結實實地給歷史行爲以一個科學的根據了。並且在歷史所要論的是動作中的人，研究歷史哲學的人所應要注意的，就是製造中的心；而這種製造中的心，實在是從社會活動中的本能發生出來的；而社會活動中的本能，又是從個人「心理的有機」相感所成的。從前的心理學家，喜歡把本能看作一成不變的東西，這種思想到了最近纔改變過來，知道高等動物中有定形的本能活動很少，人類更少；因爲人類的行爲是永遠不斷的加添新材料，所以本能的反動，因此就格外容易變化。可見在本能的發達史中，人的本能乃由多年的進化造成，所

以是本能最進化的一點。在於動物當中，本能只限於追求自己的目的，而在人類則有各種的本能，去組成各時期的社會組織；在動物中本能似乎固定不能變化，在人類則常能從環境中的好多刺激中，選擇應用的刺激，以使有機體動作可以發展；這種選擇的方針，即發自有機體內心的主宰，就是『本能』。可見本能之在人類，正是生命中統治行爲的一個機關，人類若沒有本能，便如時鐘沒有發條一樣，就不能活動了。再明白說罷！人類在動物界中的位置越高，這種統治行爲的本能也越大，本能越發達，就受環境的限制也越少，改變環境的能力也就越大。人類因有更進化了的本能，所以能夠在歷史的舞台上，演成雄偉壯麗的奇觀，這麼 來，可見本能正是一切人類行爲的動機了。並且有本能纔有努力之感，有了努力之感，纔發生歷史，試問歷史上的一切現象，那一個不伴着努力？那一個不是本着各種自然本能生出的？因爲本能是天賦的原素，是

生機活動(V tal activity)的主要機關，所以可以說本能就是歷史成立的根本，人類一切行為的淵源就是所謂『歷史的繼續，』其實也不外乎用一種不斷的方法，去發展或改變人的本能。就是將來有組織的社會，要改變人類的行為，使不適當的行為消滅，適當的行為發生，也全靠本能自身的發展或改變；自然社會的本能在世界大同主義的發展裏是格外重要的了。

因為現代的歷史家，許多還在智慧主義支配之下，所以不能確實知道「本能」在歷史上的意義與價值。但是倭伊鏗已經告訴我們：即在宗教改革的歷史上，那位鼓動風潮的，也是有精神的能力和情感的路德，而不是學者和論理學家的伊拉斯摩斯（Erasmus)。呂邦在革命心理裏也告訴我們：法國的大革命是怎樣在羅拔士批(Robespierre)但登（Danton）這些煽動專家的指導之下。現在更是本能戰勝的時代了，

理知的牆垣裏已經不能發見什麼眞理，於是把本能來解釋人類行爲的，一天多似一天。如李勃（M. Ribot）史蒂芬（Lesle Stephen）的學說，就是好例。總而言之，人類的歷史並不是支配於抽象的智慧，所以把本能認作歷史的原動力，實在是很有根據的。不過在這裏我應該有幾句話申明：就是人類的行爲，雖都是順自然的本能，如狂風掃蕩一般做出來的；但從行爲所發生下來的所有文明社會上的各種特徵，如語言及文字等，全都是智慧的產物。所以智慧的形式，在人類也成了不可少的原素。並且人類所以和他種動物不同，從外表的學習行爲看起來，也好似全由於人的智慧特別發達。一些學者都這樣說：「獸類社會沒有發明和發見的能力，所以不能進步；人類有這兩種能力，所以能夠促進文明」。柏格森甚至於替人類下一個定義道：人不是生物中最聰明的，乃生物中最會製造工具的，又給智慧下一個定義道：智慧就是製造工具和發

明物品的一種能力；似此把人和智慧聯在一起，我是不贊成的，因為人類實在是本能和智慧同時并進，人類似乎自誇這個奇異的智慧的能力，乃是一個完成的很遲慢的獲得之力，但人類更應該自誇我們所有的直覺，所有不受智慧限制而了解生命的力，這才是一個心理進化的最後產物。但這種進化，卻是從本能發展得來，是他種動物所沒有的。

由上可見僅僅智慧是不能說明全歷史的，必須和本能合攏起來，而後才成功一個完全的歷史哲學。所以我們無論如何，必須回復本能來解釋歷史；可不是動物的狹窄本能，而是從動物進化，而更加以融通自覺之性的人的本能。我們並且敢斷言：全部的人類史，就是要求人的本能的擴大，本能愈自擴張，愈自深入，便愈和生命的原動力合為一體。在柏格森只認有盲目同情的本能，在我們卻認本能是全體化成的動機，人

類究竟是否進化，也只決於本能之是否擴大罷了。從前的歷史家，獎勵人們去從事於極兇惡的國家主義的戰爭，今後的歷史家是要利導人們脚踏實地，向互相扶助的大路上走；我們理想的一個新的更好的未來，實在也不過要將人的本能擴充到極點，以完成所謂大同的世界罷了。好比性的本能，親的本能，實在是人類本能之最切近最容易發出的，既有這種本能，便可依靠他作擴充的出發點；擴充又擴充，擴充到最高限度的歷史的進化，這就是我們的責任了。並且以本能為本位的歷史觀，實在有幾個好處：為從前歷史所沒有的。第一，這種歷史是以生機為對象的，在智慧的方法，只有對于無生物認得清楚，一旦把生物作對象，就沒有法子研究；因為這種方法，從來拿生物看作無生物，拿旋轉創化的行為，看作固定不變，所以不能夠講明歷史的現象。換一面說，歷史所拿來作對象的，是有生命的東西，是活的東西，所以我們要找有意義的歷史，只有

依靠本能的方法。因為本能對於一切現象總看做一個整個的，有生機的；因為本能部是一種生機力和有機作用相同，所以把他來說明歷史纔能給我們以一個整個的活潑潑地歷史的意義，並且這麼一來，那過去若織若續的歷史，才打成一氣，變成一個筋搖脈注的一個全體；這自然是本能方法的最大特色了。第二，從前人類的歷史，是表明女性被男性束縛，沒有一回完全脫出羈絆的歷史。說句不好聽的話：過去的人類史，祇可以稱為男性的人類史，這自然是輕視女性本能的結果了。但我們以本能為本位的歷史觀，却倒轉過去，尊重女性本能的美德，恢復了女性所已經失掉了的歷史價值。從前有那種野蠻的傳說，把女子當作性的象徵；但是現在我們對於性的觀念已經改變了，我們已經如嘉本特（Carpenter）所說相信性的本能的光榮，在一切有生物上沒有不普遍透澈的了。那麼我們不但要主張男女平等，並且我們從男女關係中間，已尋

出來個根本差異的地方；就是女性的行爲，多偏於本能的；男性的行爲，多偏於智慧的；那麼在本能的歷史觀念之下，自然女性占歷史上更重要的地位了。（如一八一五年維也納的神聖同盟，主動的却是那位感情濃厚的男爵夫人，這就是很好的例。）我們只須平心靜氣來看：看早年女性和早年農業有如何關係；在母系制女性全盛時代，是怎樣有一種優越的勢力；但這種事實差不多在各種歷史中好像都忘記似的了。英國有一位女子威爾堅遜（Wilkinson）在女子自由問題（見愛的成年附錄二）裏，給我們以歷史上最重要的史實，可說是從來歷史家都沒有注意過的：

「一七八九年八月，有一天，巴黎大起革命，這城中的人民餓得要死，有一班女子不怕大雨淋漓，立刻就聚集街上，討論麵包和王同后的問題。他們既然會齊衆人，立刻向華西爾（Versailles）出發；到了華西爾攻擊那議會，

要求麵包，救濟巴黎的餓人。他們的熱度高得很，所以又提出許多條件，要求立刻解決；等到晚間又侵入那王室居住的宮殿；明天就得了勝利，回到巴黎。他們所拿回的四虜，恰非別人，却是法蘭西的王和后。

『到了一八七一年三月十八日，巴黎革命黨大起，那戰勝兵士的人，不是別人，却是女子。她們看見那兵士搶了平民的砲來殺平民，就不怕什麽危險，立刻散佈街上，圍了那些兵士，叫他們做弟兄；請他們不要開槍；並且冒着危險，向砲口前進，和他們握手。這些女子的勇氣，比那大將的命令還要快一點，弄得那兵士立刻就由開槍的「人機器」，變做「人」，把那些發令叫他們殺人的軍官捉去了。』

由上所舉的例，很可以證明女性是本能的，和這種本能的行爲，在歷史的位置了。

威爾堅遜的結論是：『女子在世界上無論那一個時候的革命，都是主動的，不是被動的』；這句話如果把我在前面所引那句『歷史上進步的事象，什九皆含革命性』來比看一下，更可見女性的本能，在歷史上是有何等的價值，何等的榮耀！過去如此，將來的理想世界，更不消說是自由的男女互相扶助的社會了。這就是我主張以本能為歷史本位的原因了。

（三）社會的方法——從進化的眼光看人類歷史，只能當作一種生物社會進化了的形式，所謂社會學也不過是生物學的一分支能了。但一說到生物學，就不能不想到那講明生物社會的兩極端的學說：就是生存競爭和互助。達爾文於一八三八年間讀了馬爾薩斯（Malthus）的人口論（Essay on Population）受了極大的影響；他於是想到新種的造成，就是由於生存競爭，結果為適者生存。（參看物種原始85—10

』這就是所謂自然淘汰，或天擇律了。（同上頁105—167，255—302）但生存競爭這句話，並不是如後來極端論者所說的互相殘殺，或弱肉強食，牠是含有較廣大的意義的。所以說：『我須申明我用生存競爭這個名詞，是廣大的比喻的，包括彼此的互相依賴，而且包括（更為重要的）不特關於個體的生存，又在後代的成立』；（頁87）他又在人種原始（Descent of man）裏告訴我們：『包含着最大多數同情心，最深的個體的社會最為繁盛，并育成很多的子孫』；由此可見達爾文的生存競爭說，本不是從狹窄的觀念生出來的。羅曼士（Romanes）更明白解釋道：『生存競爭這名詞，應該知道他的意義所指不但是同種族中同時期的個體爭生存，其實也集合一起，爭他們種族的永久』；但不幸得很，達爾文的學說，以後竟引起許多的誤會了。當斯賓塞爾把這個研究擴張到『那個是最適者』（Who are the fittest?）這個問題的時候；而

無數達爾文主義的信徒，已把生存競爭的觀念，解釋作爲個人利益的殘酷的鬥爭；以爲在這互相殺戮的世界裏面，鬥爭就是生物上的最高原則了。（參照克魯泡特金互助論頁四—五）這個主張最有力的代表，自然是赫胥黎（Huxley）。他在生存競爭和他對於人類的影響（Struggle for existence and its bearing upon man）一文裏，竭力宣傳鬥爭的原理道：「從倫理學家底見地看，動物界是在羅馬底格鬥士場一樣的水平面上的。各生物受十分的好待遇，送去格鬥，在這格鬥裏面最強壯的，最敏捷的，最狡猾的生存着下次再鬥。旁觀的人與這些格鬥士沒有什麼關係，所以沒有動心的必要」。他又告訴我們說：原始人裏面也和動物裏面是一樣的：「最弱的及最蠢的死滅，而最頑強最狡猾，雖然在別方面不是最好的，而於他的環境奮鬥是最適的東西，就接着生存下來」。（同上頁五引）如果人類的歷史，眞如赫胥黎所說，只有不絕

的鬥爭，那我們倒不如毀壞這個世界，還可以有點安慰。但是很僥倖得很，赫胥黎的社會觀，不能當作科學的推論看，最好只算一種臆談罷了。因為他完全從不好的方面看，卻忘記了自然裏面愛和平，及調和的元素，所以有這樣武斷結論，其實自然界給我們的教訓，不是這樣的。所以克魯泡特金在互助論裏，說他不能為自然底公平的解釋，那也自然失了科學的價值了。

在達爾文無數信徒高唱生存競爭的時候，窪來斯已提出「自然是殘忍嗎」的疑問了，他在生物之世界第十九章說：自然界的生存競爭，好像很殘忍似的，其實卻促進了生物的進步；這種競爭，並不是偶然的，是要產生高等動物作犧代價的。所以說：「在生物進化之途中，下等生物必為高等生物所置食，此自然之天則也，而此自然天則之作用，所致最後效果，即為產生人類。蓋人類能理解生物界之森羅萬象，玩賞其美麗

之觀，利用其無機物產物，及化學的產物，故生物界之發達，至於人類，可謂臻於極端矣。」（頁536）這種學說自也有一面的眞理，但他還沒有胆量去證明生物互相扶助的事實，所以結果也不能駁倒赫胥黎一派。此外在達爾文主義中，也有一和平派，主張在進化的各級上，階級愈高便愈取較緩和的形式；所以體力的鬥爭，只在人類社會之早年中或屬必要。這種調和派的口吻，仍然沒有看到動物之間的愛和同情底存在的。但自克魯泡特金一九〇二年互助論出板之後，從此生物界便從生存競爭裏救出來了。在他序裏曾述及動物學者凱斯勒（Kessler）講演的「論互助的法則」，以親子的感情和保護子孫之情，看作動物間互助底傾向底起源。又有畢就勒（Büchner）的「動物界的戀愛及戀愛生活」，是以愛的讚美歌起始的。這兩位學者研究的方法，似乎和我們思想最相合，不過他們的著作，還沒有機會看牠，所以只能就克魯泡特金的

互助論來舉例了，

互助論是決定互助為自然底法則，及進化底一要素底學說。克魯泡特金以為這種互助，既不是愛，也不是個人的同情，這乃是比愛或個人的同情廣泛得多的感情，這乃是在極長的進化行程之間，在動物和人底社會裏面慢慢地發達起來的本能。（頁九）這樣去解釋廣泛的社會性，我也是很表贊同的。因為他把這高尚的一種生機力——互助的本能——認為是在廣大而必然的基礎上面發達起來；於是進化的主要要素，不由於同種動物之間激烈的生存競爭，却是由於各種的互助和互相維持了。並且克魯泡特金還用力地尋找許多事實來反覆證明：動物同種裏沒有自相殘殺的情形，有互相維持的趨勢。大概能互助的動物多繁衍強盛；容易得到食物；至於反互助的他的生活能力總不及互助的強，所以自然淘汰要不絕地滅絕他們的。（頁24）因此互助

論所得到的最後教訓，就是動物有互助的傾向的，是最適於生存；這個公例同樣地適用到人類社會，承認越升上進化的楷梯的，便互助的範圍也越發擴大了。這種思想，不但是一種最有益社會的研究法，並且還是扶助人類的福音，即此一端，克魯泡特金在生物學說上的功績，已經很不少了。

我們既已知道互助在社會的方法裏的重要，還要知道互助的本身，也有一段很光榮的進化史的。在螞蟻的社會裏，互助已完全代鬥爭而起了；然他互助的事實，畢竟很難超出洞穴或窠巢的範圍之外。人類却是不然，在這一支生機活潑的動物之上，他惻怛慈愛的本能，亟有推廣到和天地萬物一體，對於一草一木的摧殘，都不禁地有無限的同情的。這就可見人類實在是互助社會裏面最進化的了。並且因爲一般的目的而扶助，這似乎是一切生物的通性，惟人類則能以「無所爲而爲」爲社交的極致，要

有所爲便是走狹窄的路子，誰也不認有什麼價值了。所以在人類的互助社會，很多都是爲生機之無所爲而奮發，爲奮發而互相扶助，這可說都是自然而然的，却不是爲着什麼利益而這樣幹的。好比當社會發生困難的時候，人類都顯出天然的社會本能，强的幫助弱的，不顧利害而一致團結，這能說爲着什麼利益呢？并且只爲享受幸福而希望和平的和平團結，這在海狸麝香鼠及別的幾種齧齒類羣裏早已發現了；不過在人類，則這種本能更爲發達。雖在今日世界，還沒有達到大同，那種爲一般目的才肯互助的生物通性，在進化的人類還未能免，所以就是現代的文明人，雖也知互助的重要，而在許多團體中，依然把功利作最後目標；但我們相信人類社會一天天進化，便越接近於「爲社會而愛社會」，將來的社會，或者要完全由於音樂和跳舞這些美的動機而結合，那時自比現在還要進化了。總而言之，社會的生活，乃是應人類本性的永久需要，

所以無論歷史在什麼時代，我們總可發現那種互助博愛的精神。尤其是互助論裏所研究的蒙昧人底生活，野蠻人的生活，使我們越發相信互助的精神便是人類社會本來的美質。所有過去的社會，實在都充滿着一種最廣泛的情感的歌聲，而一般人所想像的野蠻人，反沒有實際的存在。並且我們相信：就靠着人類的互助，便能到達光輝燦爛的未來的「黃金時代」。

這麼一來，歷史的面目便大大的換新了。從前的歷史家好似也懂得互助生活在人類生活中的重要，好似也懂得「社會」的價值，但只可惜他們所謂互助，是要在個人利害底暗鬥裏面去求；所以他們最注意的，不是社會所產的文化，而只是少數人所創的法律。最好的比喻，就是把這種社會看作鼷鼠冬季的羣集，一般這些既不勝其寒，近些便感着剌觸的苦處，其中間適當的距離，便即所謂法律。如果人類的社會生活，只

衆這些外鑠的手段，那也還有什麼生機？但人類的社會生活，實並不是如此，他是完全以博愛的衝動爲根據的。所以即在蒙昧人時代的蒲係滿人（Bushman）霍坦脫人（Hottentots），他們都是非常平穩地生活着，很少和隣人打仗；他們都是互相親愛，並且抱好意的。再說到埃斯起莫人（Eskimo）亞柳人（Aliontes）他們的富的破壞，他們把自己底生存，和種族的生存，當做一個東西看；他們的爲衆人而勞動，實在都是很可欣羨的，至於野蠻人底互助，有如共產村落共同吃飯；共同勞動，和他們的正義觀念；他們把幫助貧窮，和款待外客看作分內事；甚至於平民間以減輕或防止鬥爭的種種制度；這種我們以爲是現代生活底一個最好底特質，誰知道他的起源，乃是在這種古代野蠻時代呢？並且在這裏還可發現過去歷史的頂大錯誤，以爲這個時代的人，只有戰鬥和壓制，其實這時代民衆的大多數，就是在這些少數人互相酣戰的時期內，還是

和平地勞動過生活。所以克魯泡特金在互助論第四章很嘆息地說：「史詩，紀念碑，誌銘，平和條件，——差不多一切歷史的紀錄，都是這個一樣地性質；他們都是論和平底破裂，不是講和平本身的。」

現在我們要討論到人類和平本身的歷史了。我們和克魯泡特金的思想一樣，不要那些過去的紀錄，因爲在那裏都是誇張人類社會鬥爭方面的。我們不要現在新聞紙，政府底佈告，以及爲將來的歷史所預備的浩瀚的紀錄，因爲在那裏也是陷於這個一樣地偏見的。他們既然對於社會互助的生活簡直一點也不注意，我們所認爲互助和犧牲的無數行爲，他們差不多一點痕迹也不留，所以我們不能不割愛了，不能不開始建設我們的新歷史了。我們相信：無論人類生活底任何時代，戰爭都不是人類生存的要素，民衆他們就是在暴虐的神權政治和專制政治底下面，還知道用許多方法來

維持他們所認爲平等互助的社會組織。所以在我們的歷史裏，最注意於這些事實。就說到最近代的社會主義的發達，依唯物史觀看起來是經濟原因的產物；但由我們看起來，却是建立在比一個經濟原因更爲緊要的東西上面，就是人的社會本能。潘悌（Penty）說得好：『社會主義的正式的學說是基礎在工業的永久性上，到現在已經永遠的失了信用了。但他的非正式的哲理，還是安然的存在，因爲在消極的方面他是一個反對資本主義的道德革命，在積極的方面，他却是建設於互助，情義，共同生活和四海皆兄弟的原理上面，這都是社會主義最終的目的。』而在唯物史觀論者方面，如柯祖基（Kautsky）郭泰（Gorter）也都承認社會的本能，即道德心。由此看起來，就在將來的理想的社會實現，也用得着社會的方法去解釋他了。

由上所述：（一）發生的，（二）心理的，（三）社會的三種方法，總括起來，總是生物學

的方法，——生機主義的方法。有了這種方法，纔能給人類的歷史，以一個確實的科學的基礎。

四　生物學的歷史觀

從生物進化的眼光看來，人類行爲和動物行爲是有一個遺傳的進行程序可尋的；他有一個最大顯著的變遷，就是本能的遺傳大大的進化了。固然人類的行爲，是由下等動物進化而來，但在人類更有與猿類不同的，就在他的活動更爲本能的，情感的。在一八七二年，達爾文著人和動物感情之表現（The Expression of the Emotions in Man and Animals）說：人類所認爲感情的表現者，無一不是由動物的逐次進化而來；只如人類代表恥辱的赤面點，這就是其他哺乳動物所沒有的。窪來斯（Wallace）亦主張於生命加以感情時，叫做動物；於動物加以高尚能力，如道德性，及

宗教性，時便叫人類。羅曼士(Romanes)更從理論上，實驗上，證明人類心理性的進化，他在人類心理的進化(Mental Evolution in Man)一書裏，告訴我們人類的感情，和動物的感情，很多是相似的。就本能說，例如兒童有吮乳的本能，有啼泣的本能，大人有保護兒童的本能，這都和高等動物無異。並且動物雖沒有人類那樣自由，而有人類的意志和知性的基礎，人類的意志和知性，正是從動物進化出來，愈高尚而愈顯明罷了。由這一點看起來，可見人類和動物的區別，不在於要求生存，而在於要求生存上的情感；換句話說，就是由於本能進步的結果了。但是我們要問：這本能的進步，是由於身體質(Somatoplasm)的變化呢？還是由於生殖質(Germplasm)繼續？如果照達爾文等說法，則本能大都是受外界的影響。再由遺傳傳留下來；然而魏茲曼(Weismann)却費盡氣力，來駁這個觀念。據他的學說：生物一生所受的外界影響，祇能及於

身體質，並不能由身體質而影響到生殖細胞裏去；所以達爾文至多不過是說明人類心理的進化，還沒有論到心理進化中怎麼樣的遺傳；在這一點上，魏茲曼實在很有貢獻的。他的遺傳的原則是：先天的或原有的特性能遺傳，後天的或獲得的特性，不能遺傳；(Inbron or inherent charactor can be transmitted, while acquired character cannot) 那可見本能的遺傳，也是從一世代一世代的生殖細胞賸下來的，並不是從一世代一世代的身體質生出來的了。因爲身體質的效力所及，不過得一個適於發展本能的機會，所以動物心理的進化，也應該推源於一系相連的生殖細胞。雖然如此，魏茲曼所說仍不過是說明怎麼樣的遺傳，若論到遺傳進化的主要因子，那又非應用生機主義不可。因爲近來遺傳學者研究的結果，說生殖細胞有所謂 Gens，這便是遺傳的基礎，但是什麼使 Gens 遺傳下去呢？這自然也不是機械論可以解釋的了。

假如我們把一切動物創造和應付環境的行爲，叫做本能；那末人的本能，就是本能之更作有生機力的。羅曼士把動物行爲分作（A）反射作用（Reflex），（B）本能（Instinct），（C）知能（Intelligence）三種。但由我觀察的結果，通澈生物界本只是一個生機力，只是一個本能的遺傳。反射運動就是生機力的開始，也就是本能的開始，在下等動物中如一滴水中，有無數的變形蟲和草履蟲，雖是簡單生物，也能受激刺而有行爲；如若消食物時所受的刺激，他就向着激刺的方面進行，若用玻璃針使他受一個很強的刺激，他就向着離開激刺的方向行動；除此以外熱度的變更，光的強弱，也能使他轉向一定方向；這就是所謂「反射的運動」了。固然反射的運動，分析到最後，也可看作本能之確證，但講到蜂蟻的本能，就格外容易明白些。我們如就一個蜂房觀察其中之蜂，牠們一經出世，就知道必須要做的工作；牠們也沒有老輩教導，也好像不

認識同伴，而也不爲牠們認識；牠們立刻加入聯合的工作，看護幼蟲，採集蜜與花粉，而貯藏之於小洞之中，這種不須學習的動作，就是所謂「本能」。但人的本能，比蜂蟻的更爲完全，牠爲我們的活動開出一個實際上沒有限制的場所，並且能夠選擇高尙的方法以達到目的，這是基於有智能的高等本能，所以更進化了。所以更爲主動的，生機的了。由這樣，此所以在人類方面，特別的以「生命自主律」爲進化的原動力；進化的方向，也是「以全體爲依歸」，接着一定的思想活動的。把他和別的動物對比，自然更不受那必然的物質的機械主義的歷史法則所支配了。

這種生物的遺傳進化的元素與勢力，在人類歷史進化中亦可適用。從廣義說，生物進化包含人類歷史進化，從狹義說，歷史進化自有他特別的地位，是特別的從事於人類知識線上的發展的研究的；這就是所謂知識線的進化了。當然這種知識線的進化，

也是生物進化的一個產物，人類學告訴我們：人類知識線上的進化，實從動物世界開始，動物階級漸次升高的時候，就主動的和含有意義的行為越發重要。所以人類歷史不要誤會他是盲目的機械的物質的舞台，人類歷史乃是人的本能所組成，從他開始的時候，已經多少含有意義的活動；直到現在，歷史已達到目前最高文化的地平線，含有意義的活動，也自然增加了許多。所以知識線的進化，有一個頂大的特點，就是以生機的法則，代替機械的法則。有很多的歷史學家，因誤把機械的法則看得太重了，把人類歷史完全看作環境的刼掠物，這一點實在太沒有科學的基礎了。因為生物學已明確的表示生機體的特性是生機力所以我們可以斷定生機體的自身活動，乃天然的無須外力迫之使動，動作實自內而起，外界環境不能使生物發生行為，不過供給行為的機會罷了。所以生機體降服於環境的一句話，我們絕對的不承認；把人類歷史直接

的處於被動的地位，我更不能贊同。因為知識線的進化，實跟着生機體的進化，自動的能力發展到能完全主宰環境的地位，我們還能說他是在物質圈套中為四圍環境所支配嗎？如果這樣，那也太不進化了。

我們都已承認將進化論的原則推到人類歷史的進程上去，但我們研究到歷史進程的原動力，是機械的，抑生機的？在這一個問題底下，我們不能不與一般短見的唯物論家分手了。依照他們的意思，只有地理的元素，經濟的元素，足以支配歷史進化的途徑；但依照我們的意思，只有生機的元素，本能的元素，纔是社會進化真正的原因。關於這一點，自然不可不分別來看：

(一)**評地理的歷史觀**——據主張地理定命論(Geographical Determinism)的人說：如氣候土壤食物等類的情形，和天然的普通現象，就是人類進步主要的原動

力。如孟德斯鳩(Montesquieu)主張有某種氣候自然要釀成某種制度，寒帶宜於自由，熱帶宜於專制，沃土常行君主政體，瘠土常行共和政體。因爲他把氣候土壤看得太重，把人的力量看得太輕，結果以爲某種社會或政治的組織，都好像是天造地設，不是人力所能左右的了。巴克兒(Buckle)在他的英國文化史上雖然並不主張祇用地理的原因來解釋所有歷史，可是他的地理史觀，比誰都有名。他極力指明氣候和土壤對於社會進步的直接影響，他說：歐洲地理上的情形，利於使人力操縱天然，所以是歐洲文明主要的元素；並且同一的理由，高等文明的發達，可以永久的不能希望於歐洲以外的地方。屬於這一大派的別的著作家，或以爲大河流是進步的主要原因；或以爲人類需要的糧食的情形，更可判定進步；或以爲馴養禽獸的問題，對於社會進步有重大的關係。美國社會學者海司(Hayes)更分析地理的元素，與其對於社會生活的

這種影響以爲就是宗教的倫理的概念，亦因地理的環境而大不同。這種學說，好似也有一面的眞理，但是太簡單了。就是巴克兒已自己承認在較爲進化的社會裏，心理律比物質律更見重要，可見史之地理的解釋，在現在早不能成立。所以愛爾烏德（Ellwood）在社會心理學（頁275）說他不足以表明一切社會進步的自動元素，他道：「設若這是一種適當的解釋，那就是說地理上的情形，能夠把猿猴的羣或下等動物的羣變成進步的原因，也不是不公允的。物質情形即使順利，社會變遷也未必常常跟着進步的，在古代最順利的物質情形，也不能阻止社會的退步，當希臘羅馬衰敗時，他們的地理情形，却不見變動了。主張地理判定社會進步的人，大都未能把氣候的地理的情形之變遷，和歷史上著名的社會進步與退步變遷，其間一定的關係，指示出來。」這話很對！也可見地理的元素本身是不能解釋進化的了。固然在生物學者當中，如遂爾

文也未嘗不採用這地理的元素。如說北方終年積雪，所以北方的鼠，由黑色變成灰色以適應環境；後來因爲灰色還不夠，又變成白色與雪同色。但是依丹麥 Johaunson 的考察，如灰鼠生白鼠，其第二代的小鼠，未必更白於第一代的幼鼠。（見生機體哲學頁76）由此可見地理的元素不但不適用於人類歷史進化上，並且也不適用於生物進化上。所以把氣候土壤食物的偶然堆積，來解釋人類活的歷史，這就是這派學說的最大失敗了。

（二）評經濟的歷史觀——從孔道西（Condorcet）依着機械主義，想把歷史作成一種科學，已竟開了唯物史觀的端緒。至聖西門（Saint Simon）雖也把知識的歷史觀很強烈的表現於他的初期著作；但後來觀於法國革命時代的經濟情形，其歷史觀覺把經濟的要素比精神的要素看得重些；以爲產業的進步，就是歷史的決定條件。

後來把此說發揮光大集其大成者，就是馬克思（Karl Marx）了馬克思用他特有的理論，把從前歷史的唯物論者不能解釋的地方，與以創見的說明，遂以造成他特有的『唯物史觀』。這種學說出來，大受現在社會科學的歡迎，但由我看起來，把唯物史觀來解釋社會科學，畢竟是不對的，因爲他太不顧及生物學的情形了。

由唯物史觀引起許多不近情理的，言過其實的論潮，我們實在不能承認。我在一九二一年著革命哲學（第十章頁133—161）已極端否認馬克思在經濟學批評說的『社會生活決定人的意識』的話，是靠不住。因爲從他本身的性質和用處着想，是有幾件說不通的地方：

（第一）把物理的法則硬用到社會進化上去——因爲唯物史觀的要旨，只承認環境可以改變有機體，卻不知道這種歷史法則，只是極粗笨的物

理法則；把他來說明社會遲鈍不進的移行是可以的，至於社會進化這囘事，那就絕對不可能。？何則社會進化是有目的性的，分開說是有兩種表示：(1)向未來的目的做，(2)選擇做到目的的方法器具，由此可見社會進化還須人類的精神的努力，這自然和物理的法則不相容了。因爲物理法則只能看到有因果性的必然關係，故此由此去觀察變動狀態也只看得物質的變動，就是空間的變動。陳啓修教授在唯物史觀與貞操問題說：「照物質不滅和物質普偏的公例說來，物質的數量和性質，雖然是無古無今無東無西皆是一樣的，然而物質的結合，和物質的位置，若從新陳代謝周流延環等生理學化學社會學經濟學等的公例看去，却是轉換不定的。」這話很對！物質的確是有變動，但這相對的變動，假使留心研究，就知道

他是弛緩的，不是緊張的；是向着空間開拓的，不是望着時間流轉的，這自然沒有向前的目的，把他來說明自然科學是對的，至於社會進化現象那就用不着了。因爲社會進化的法則是永遠向前的，不間斷的，自動的，而這自動也都有其滿足需要的目的。故此那空間性的因果的盲目的物理法則，在他本身的性質上，就沒有力量去應付社會進化的道理。由此可見唯物史觀要用自然科學方法，去探討物質的運動——經濟現象的變化消滅——是很有理由；但把物質的運動就說是社會進化，那便非常沒道理了。須知物質運動由甲狀態變到乙狀態，由乙狀態變到丙狀態，由表面上看去似乎有進化，其實這種進化，乃排在空間之中，自然不是那繼續前進，努力往前推的進化眞象。復次，由唯物史觀的見解，凡以前存在的社會的

歷史，都是那直接間接或多或少各殊異階級間團體競爭所表現的結果。由此可見他所說的進化，只是現成的，是沒有新的分子的；而此後的進行，也都是重複的；這自然和永遠變化永遠創造的社會真生命，大不相同。然亦可見把物理的法則應用到社會進化上的唯物史觀，是差錯無可疑了。

(第二)只知歷史法則却忘了意志自由一節。——馬克思對於人類意志的勢力，或然心理作用，在一方面看去，好似很承認的，其實他所承認的是意志的存在而已。所以說：『人類能夠造成自己的歷史，但必要依於一定條件之下去做』此所謂一定條件，就可見他是把意志自由限制在『必然』的大圈套內；似這種自由，只是在一個極狹小的範圍內，自然算不得意志自由了。但有人代他辯護道『最近多數倫理學者，講到意志自由四

個字，也認爲是於相當範圍之內，可以有選擇的自由，倂不是脫離一切自然和社會的限制，而有絕對的自由。依經濟學批評序文的話，當着生產力變動，社會關係隨着變動的時節，這個社會關係的變動，當然要靠社會的活動。所謂階級的鬥爭，便是人類意志的勢力，却是這種活動，也是順着經濟行程自然的變化。所以既不是絕對的自由，也不是無意識的機械。」我想這些話，不但不能反駁那卡斯天（Bernstein），而且反正馬克思是個必然論者，否認意志自由罷了。爲什麼呢？哲學上所謂必然論並非不承認有意志，只是要把人類的意志限制在外界事物底下，似馬克思的唯物史觀，就是這樣。他何嘗不認意志可以影響歷史的發達，和個人的行爲；但他同時又說人類意志究竟要跟着物質的脚跟走。這麼一說，可見社會制度

的改革，依着人間意志是不成功的。換句話說：意志自由是以物質的障碍爲基礎，這難道還是意志自由？這就是不承認意志自由的鐵證了。須知必然和自由的分別，一個只知道機械關係的變動，所以『今所有者，必爲於昔既成之中，果所含者，必爲已在因中之件』；一個是說意志有決定的能力，所以『一切經驗都是新的，一切事體都是繼續創造出來』的；由此可見前者只知道環境可以改變有機體，所以結果偏於保守；後者却說意志可以改變環境，所以結果是要創造自己。曉得這些分別，那末意志自由與否，也只是意志自動與否問題，和絕對不絕對有何干涉？而且世間除了將爲（to be）絕對以外，更那裏有（is）的絕對，故此馬克思既然不主張絕對的自由，就可見他抹煞了意志的自由；既然不是無意識的機械，也可見

他不過是有意識的機械。唉！有意識的機械！難道不是機械？馬克思既已反對舊派機械的唯物，何以屏去舊機械，又換個新機械？如此換湯不換藥的機械論，就是馬克思不澈底的明證，故此卡斯天批評唯物史觀的話，說他：「總迫人假定人的一切事業志向行爲，都是物質的出產情形的影子；」也正是搔着癢處，恐怕就是馬克思復生，也巧護不來了。

（第三）唯物史觀忽略了一個心理的原因，就是欲望——馬克思的歷史觀，他觀察社會的變遷，注重在社會上經濟條件的變化，所以唯物史觀就是經濟的決定論。其實單獨經濟的勢力，是否能夠斷定歷史發達的程序，這還是很大的問題？今姑假定這種理論，是不會錯的。然而經濟現象如物價漲落等等，假使從根本上的意義着想，都沒有不由於心理上的原因，就

是欲望。（本津村秀松說）總之欲望是經濟行爲的動機，人因充足其欲望而演成的共同動作，這纔叫社會經濟，所以欲望爲主，而物質的條件，反是他的臣僕。總之求滿足是人的本性，所以心的要求在物的要求之先，因有這個那個心的要求，於是去努力滿足這個要求；假使人們沒有心的要求，那末經濟的物質的條件，任他如何更變，與我有什麼相干？由此可見心的作用，實是支配經濟現象的根本原力，我們要是窮源追本，自不取於經濟史觀，而要另立個社會組織隨於心理的變動而變動的原則，來代替他了

由上面的證明，我竟宣言唯物史觀不合于現代人心的要求了！是站不住腳了！現在我更進一層，重新估定馬克思唯物史觀的價值。我以爲依馬克思說起來，社會進步

大部分是關於謀生活營養生物的法則的一樁事情，如經濟現象的變化消滅種種，都是謀生活。却不知如果沒有生活本身，也從何謀生活呢？如果注重生活過於謀生活，便自應該用生物學作基礎了。所以愛爾烏德（Ellwood）在社會學及現代社會問題裏說：「社會主義家的規畫，祗求滿足經濟的需要，而不顧及生活必需的生物的需要。其實仔細研究起來，用家庭的需要作改造社會的基礎，比用工業作基礎，却是合於學理。要打算謀人類社會的繼續生存，則生殖的程序（Reproductive Process），比經濟程序，却是重要得多。」（頁310）但是生殖的程序，竟爲唯物史觀所忽略了！生養後嗣培植後嗣的生物學的法則，竟受生產財貨分配財貨的經濟學法則所替代了！其結果只注意於謀生活，而忽略於生活的遺傳和變化，這自失了科學的價值了。並且近來馬克思的唯物史觀，和達爾文的學說，又聯絡起來，想把唯物史觀在達爾文主義裏面別

開一新生面。其實達爾文學說對於動物中的復生現象，已不可解，而必待於生機主義去解釋他，可見把生物進化全歸於環境的感化力的學說，在現代的生物學上已發見種種誤謬。何况於馬克思的唯物史觀，於環境的原因上更特別限定於一個經濟的原因？似此把歷史上的現象，都拉在一個軌道上，好是好極了，只可惜太偏於非人類的元素（Non-human Factors），結果把人變成「非人」，把人類的歷史，也變成非人的歷史了。

由上兩節可見地理的元素和經濟的元素，都不足以解釋歷史進化，那末我們就採用那唯物主義的人，即是主張地理定命論與經濟定命論的人所譏誚的理想主義說（Ideological theory）好嗎？固然觀念及理想本來是歷史進化的重要工具；但在這一派歷史哲學裏，應用錯誤的心理學，把那易啓誤會的關於人底心理的武斷做出

來的歷史進化論，我們也是絕對的不能贊同。我們可取古新（V. Cousin 1792-1867）所用爲歷史哲學底基礎的理論爲例，他是很鄭重申明把心理學的分析應用在歷史方面的。他說：（見Flint's "History of the philosophy of History" P. 456引見劉延陵譯社會心理學緒論頁十四）『社會生活之各方面，與各種現象，都可到他們所從生的人性之傾向之中窮本而溯源。他們從人性之中底五個基本的需要生出這五個需要，每個有和他相符合的一個觀念：適用底觀念（The idea of the useful），產生數學物理學，工業與經濟學。公正底觀念（The idea of the just）產生文明社會國家和法律，美底觀念（The idea of the beautiful）產生藝術。神底觀念（The idea of God）產生宗教與崇拜。對於眞理本身底觀念（The idea of truth in itself）產生哲學。這些觀念可說是簡單而不容再爲分析，同時存在於人心之中，組成人

性底基礎底全部。他們發生的次序，和上文先後所說的次序一樣。」因爲在古新那時候沒有正確的心理學，所以從錯誤的基礎上，演繹推出錯誤的歷史哲學，這自不免爲世人所譏誚了。雖然知此，心理的原素在歷史進化上還是最重要不過的。我們倘不能用物質環境來說明動物社會，何況人類底社會呢？所以自從達爾文看出人類心理進化和動物心理進化之相啣接以後，我們纔能稍稍有一個比較正確的，而且說明進化道理的心理學；來而後纔稍稍可以從原始上生物學上看出發展出來的心理上更高更複雜的「知識綫底進化」而後纔知道把本能安置在生物發展的系統上。我可以說從前歷史哲學所依據的是玄學家神學家眼光中底心理學，但今後的歷史哲學已經是倚靠生物學的心理學了，

依我意思，在輓近心理學中，只有動物心理學纔是眞正可稱爲科學的。起初如羅

曼士（Romanes）等，他們所根據去研究動物行爲進化的，是發生的方法。他把動物行爲分作反射運動，本能，知能三種，由非心理的反射運動進化而生心理的智能，這就是他所要證明的。其實由我看起來，在反射作用必伴以生機體的運動，既有運動，即可表示其最低限度的心之存在。所以從反射作用進而本能，智能，這三者本是一線相延的，是代表生機力在遺傳進化上的幾個程序的。我們可以說，反射作用是未醇化的本能；智能是醇化了的本能；特別的以人類爲有融通自覺的本能；所以徹首徹尾，只是一個動物的本能。所謂動物的進化，其實就是動物本能的進化。所以動物心理的研究，其實就是本能的研究。我們只要查一查近來動物心理學家所做的工作，他們用實驗去研究各種不同的動物之本能，或固有能力：如朱爾登（Jordan）斯波定（Spalding）桑大克（Thorndike）司谷脫（Scott）他們研究的結果，眞正是動物行爲上的事實，

知道動物行爲很多都是依靠先天的本能的了。但是在這裏，我們應該注意不要把本能二字用得太濫；如以爲動物底行爲完全都是本能的，人類底行爲完全是智能的，那就是大錯了！因爲人類既由動物進化而來，而前於人的動物底生活，都是由本能主宰；所以進化到了人類，至少也如詹姆士（James）所說人類本能的數目，比動物底本能有增無減；而且在決定人底行爲和心理作用上，更有個領袖的地位。的確，這個本能的知的方面更比動物的高得多了，因此特別被稱做『智能』，其實智能仍是本能之化身。有些誤會的人如倭拉士（Wallas）一面讓本能在社會心理中佔更重要的位置，一面又說人類一切行爲都在理性支配力之下，（見社會心理之分析頁23—33）有些人簡直把這比較心理學的名詞—本能—看作一種神秘的心理，而主張廢棄他。（如郭任遠取消心理學之本能說見學藝第四卷第九號）其實本能在行爲上的重要，

在現在心理學界是一種新運動，是生機主義心理學的引子。在這種新運動中，我所認為最有貢獻的一部書，就是麥獨孤的社會心理學緒論（William McDougall's An Introduction to Social Psychology 劉延陵譯）。實在沒有比他講本能更好一點的了，我們可以說自從達爾文和斯賓塞爾底著作把蒙蔽住動物底本能的秘密之幕掀起了一點以後，集大成的，就是麥獨孤了。

麥獨孤是極端擁護本能說的人，他的工作，的確可代表社會心理學很明確的進步。他告訴我們：『本能是一切行為和思想的源泉及原動力，並且他不但能夠斷定一切活動的目的，並且供給一切心靈活動的原動力。』他替本能下一個定義道：『本能是一種遺傳的或先天的心身的傾向，使得我們對於某類的東西不能不去注意；因而經驗着一種情緒底激動，而且發生一種特殊的動作；至於對于這樣的動作，有一種衝

動。」並且他告訴我們以本能的來源，是從昆蟲底生活裏就有的。脊椎動物中的低等動物，也常有未被智慧所支配的動作，到了人類祇有一人生後未久即行成熟的那少數較爲簡單的本能，是藉純粹被先天傾向所決定的動作表現出來，這就如吸乳，哭，爬，貶眼和見打擊而退縮的種種本能而大多數的本能的成熟，都在人已獲得模倣動作，和用智慧管束動作的能力以後。所以這些本能底動的傾向，很難藉純粹先天的形式表示，而自始就或深或淺地，把那本有傾向，互相混合，成爲許多非常複雜的本能的活動歷程發生出來。因爲人的本能的活動歷程，極端複雜的原故，前人竟不曉得人與動物底本能作用，是同樣的東西，其實我們可以說直接或間接做人底一切動作底最初本源的，乃是本能。假使沒有本能，就沒有思想，就沒有動作可做，所以說：「拿去這些本能和素質，和他們底有力的衝動，人類就不能有任何種活動。他就要很懶地，一動不動

地臥在那兒，像一個除去了彈簧的鐘，抽去了火柴的蒸汽機』那末還有什麼人類的歷史可言呢？因此麥獨孤的結論是：『人類的行為無論其在家庭、在社會、在國家、在宗教、或在其他一切生活之中，必導源於他的元始而不須學習的能力或本能之中』；這個結論差不多是的確可以成立的。

愛爾烏德（Ellwood）也說過：（社會心理學頁一七七）『如果人類社會是從動物的社會生活蛻化出來的，那麼由低人的社會到人的社會，這個過程時間，雖則別的元素在社會生活中已見發達，並且漸漸佔有重要的地位，也斷沒有失掉本能的根基的道理。我們知道：人既是一個動物，他的本能的或本性的反動，必定是社會生活的端緒。正因為這本能的反動，是動物互相聯合的一個主要根基；我們如否認這個，就不會推翻人類和動物社會生活是繼續的這個假設。』雖然，愛爾烏德的主張本能不是很

澈底的，但由他的話，已可見人的本能並不是一張白紙，可以在他上面任作何種的文字，他實在是有先天的傾向的。申言之，就是生物在長途遺傳進化的結果了。總之我們要考察在社會生活中之本能的原素，最妥當的方法，就是把人的本能和別的動物的本能去比較一下而後可看出人類本能做歷史原動力的是些什麼？（第一）我們都知道，旁的動物本能底性質，都是由一個官能底印象或許多官能印象之結果，而激起一種完全的純粹本能，所以比較近於生理的，而心理的作用不容易顯明。若人類底本能，則不單是生理的，而兼有最高心理的動作，所以人的本能含有最高心理的變化，就是知識線上的進化。（第二）闊答筏基（Quatrefages 1810-1892）說人類和動物的分別，在有無道德性與宗教性這句話，也非常之對！他說人類所具的能力，有兩件是動物所缺乏的：（A）識別善惡的道德上能力；（B）信人類死後存在之宗教的能力；固然闊

氏心目中的宗教未必很是,但說人類有宗教的本能,而動物沒有,這確是事實。(第三)在動物中的本能,差不多都是瞎來的盲目的,但在人類則和智慧並沒有什麼衝突。曉得這幾層而後再進論人類的本能,和他在歷史上的勢力,就很容易了。

但我們既知本能在人類歷史中是頭等的重要的原動力,我們還要接着問做歷史原動力底主要的人的本能,是些什麼?據麥獨孤所說(社會心理學緒論頁50—104)則分(A)逃 Flight 的本能;(B)拒 Repulsion 的本能;(C)求知 Curiosity 的本能;(D)鬥 Pugnacity 的本能;(E)自卑 Self-Abasement or subjection 與自炫 Self-Assertion or Self-Display 的本能;(F)親的本能(Parental Instinct)。還有幾個情緒不很清楚的別的本能(G)生殖的本能(Instinct of Reiroduction);(H)結羣的本能(Gregarious Instinct);(I)獲得的本能(Instinct of Acquisi-

tion)(J)造作的本能(Instinct of construction)。但他對於最重要的宗教的本能，；就有疑問了。所以就是吳偉士(Woodworth)很贊成麥獨孤的人，尙且說：「讀麥獨孤的著作有一事要使得你驚詫的，是他對於「專權」和「服從」等本能常常說到，而說到交誼和同伴中別種關係的地方，比較是很少很少的」(見動的心理學頁274—275)但由我看起來，麥獨孤這種本能的分法，實在太濫而且太不扼要了！反之哈特(A. Herter)在生物學的人生觀上，把人類本能分成(A)保存自己的本能，與(B)性的本能二種，又實在太簡單了！其實在這些本能當中，我們應該分別出：那是基本的？那是派生的？那是和別的動物公共的？那是人類所特有的？不然，把鬥的本能，拒的本能，逃的本能，這些在動物裏雖很重要，但在人類已經成爲「遺形物」的，也看做人類主要的本能，豈不是頂大的錯誤嗎？並且人類和動物的不同，卽在有宗教的本能。爾朗(Renan)

說得好：「宗教的本能，爲人所固有，正同築巢的本能，爲鳥所固有。(The religious instinct is as natural to man as the nest-building instinct is to birds)但麥獨孤卻駁他道：『宗教的情緒，不是個簡單而有專一的傾向的東西，可由某一個特殊的本能喚起；他實是好幾種本能通力合作而生的複雜之果。所以宗教的情緒與衝動之本源，不能不求之於好幾個非有宗教的特性的本能之中，所以就沒有那一個本能，專管宗教的事。』(頁104)這話幾乎使我疑惑他是不懂得人的本能是從動物進化來的一樁事了，因爲在動物的生殖細胞，非常簡單，所以本能也是走固定的路子；在人類則生殖細胞愈複雜，所以本能也愈複雜；我們可以說人類的本能，都沒有由某一個特殊的本能喚起的。好比麥獨孤所舉自卑與自炫的本能，我們難道可以武斷地說有一個本能專管自卑與自炫的嗎？所以麥獨孤否認宗教的本能，實在不能自完其說。由

我看起來，人類中可稱作基本本能而與動物公共的，只有親的本能，與性的本能，我們知道無論人類制度的形式如何，這兩個最原始的本能在生殖程序中，總是很有勢力。所以弗洛特（Freud）和他的信徒，把性的本能認為一切行為的動機，這也未始沒有大部分理由。因為在任何的社會中，男女相戀是家庭生活的起點。不獨如此，無論在那個民族中，父母的慈愛，總是家庭團結中最大的要素，所以我可以說牠就是人類的基本本能。而這基本本能，不獨在人猿中有，就是在別的低等動物，差不多早已發達了，所以是和動物公共的，不過在人類則格外『純潔化』(Sublination)罷了。因為人類歷史無論變得如何複雜，總不外乎把遺傳的生殖細胞為基礎，即以親的本能性的本能為基礎。所以我們人類最初的社會都是因為生命的必需自然發生的，並不是由人類籌畫成的；這一點實和動物的社會一樣。但是在人類於這基礎本能外，更派生有幾個

特別的本能，能使人類社會和動物社會不同，這些特別的本能實在最值得我們注意，並且就是我們歷史哲學的最重要的一點了。因為歷史哲學雖注重屬於遺傳的本能，然而個人所得的遺傳的本能，常表現於個人行為之中。從廣義言，雖可名為本能的衝動，却不是歷史上最重要的。而歷史上所認為最重要的本能是專用於可以代表人類全體或一大社會的遺傳活動力，換句話說就是由各個人基礎本能所混合起來的公共的遺傳了。所以從歷史哲學的眼光看來，人的本能應分講如下：

（1）宗教的本能

（2）自我的本能

（3）社會的科學的本能

（附注）湯姆生（Thomson）科學大綱卷二第十五編頁十六，曾說及所謂

公共意結（Complex），這種意結是以三大原始本能，或本能系統做中心的。（1）性欲意結，（2）自我意結（3）社會意結。這“Complex”一個字，在弗洛特一派的心的病理學者，是把他看作一種不自覺地活動的傾向的。所以和我的說法很有些相同。只有性欲意結，應改作宗教意結。

什麼是宗教的本能？簡單來說：就是宇宙的生動感情。（Cosmic Vital feeling）許多宗教心理學的著作者曾說，人類對於宇宙的關係，用感情描寫出來的東西，這就是宗教。凱爾德（Ed. Caird）在宗教的進化說：『一個人的宗教，乃是其人對於宇宙終極的態度之表示；即其對於全體事物所認為最高的價值』。固然在通行宗教中，也可看出兩派的信仰：一派以為神就是萬有，他的主要的言語，便是『一切即神，神即一切』；（All is God and God the all）所以宇宙便是神的表現。在第二派看現世界

一切都是幻象，而力求那不生不滅的常住世界，佛教就是這種信仰的代表。然這兩種宗教，都是以宇宙觀為中心的，佛教不過是宗教的本能之變式的表現罷了。我們再看上古的人，因為山川日月的變異，因而覺得觸處有神。又如耶教承認上帝創造世界，而不承認世界創造上帝；雖然他把上帝看作『存在於時間空間以外』，但既有存在，便可算都是宇宙觀的態度了。在十七世紀如笛卡兒（Descartes）斯賓諾莎（Spinoza）來勃尼茲（Leibnitz）都認神是一個絕大的存在。最近代如蒲得羅克斯（Boutroux）柏格森（Bergson）認神為不絕的生命，無間的動作，不盡的縣延，總而言之，都是一種對於宇宙的生動感情而已。所以依我意思，宗教的本能和形而上學的本能非二。叔本華稱宗教為民衆形而上學（Volksmetaphysik）；知道民衆都有形而上學的需要，就知道宗教的本能，也正如家常便飯一般，不必一定要坐在教堂或寺院裏，方是發

生宗教的本能的時候了。

但是宗教的本能究竟是怎樣一個心理狀態呢？依我意思，這完全是一種宇宙生動感情之精神的虔敬的性質。是伴有如麥獨孤所說讚美（Admiration）的情緒的。在對於被讚美的對象所喚起的，還包含着兩個原始的情緒，就是驚奇與自卑的情緒。這就是說讚美之中，包含着我們到了他面前而自覺卑小，因爲他是最尊嚴最偉大的東西，彷彿他是高踞九霄，下視萬類，我們是受他的陶冶溶化，我們是不能脫了他獨立而自存，因此不自禁地在他面前獻頌了。由此看起來，可見在宗教的本能當中本毫無苦痛，只是從歡喜中流出來的。這不是怕，乃是愛。從前許多的哲學家都沒有看到這層，如盧克立塔（Lucretius）說：『恐怖生多神』；霍布士說：『畏懼那不可見的，乃是宗教自然之種子』；休謨說：『宗教最初的觀念，是起於人所共關的生命事物，及激起人

心的恐怖」這種誤謬的解釋，至今還保存於比較宗教學裏。（如 Jebons 的著作就是好例）。其實你們都忽視了下述的明顯事實：就是羣衆所向之求助，向之希求他們的願望之歡樂，向之希求他們的需要之滿足的人，就是他們所信仰讚美的神。因爲羣衆有一種多神的宗教本能，所以才把那所讚美的對象當作創造一切的上帝，或造化，或主宰萬有即神。須知這種神秘的心理，在沒有了解的人以爲有恐怖的分子，而在信仰者本身，却是完全自發於愛和願意的。並且這種愛，這種讚美的情緒，實在就是一切審美的藝術的本源，所以都有歡喜的原素的。不信，我們請看原始時代的泛神思想，如對於自然之物，如美麗的花，或風景，或介殼，或動物底完美的身體，都把做讚美的對象；他們對於自然界的調節作用，如輕微的風雨，溫和的日光，江河之徐徐的流動，動植物之安健的生長，都不能沒有驚奇的情緒，和感戴之柔情的。你看這種原始時期的宇宙

觀，確以爲宇宙之本質的組織，是非人身的活物質，這不是宗敎的本能的分明表現嗎？不信，請看原始時期的埃斯起莫人（Eskimmo）有描寫山頂層雲的一首詩（見蔡孑民美術的起源引）道：

這很大的 Koonak 山在南方—我看見他—這很大的 Koonak 山在南方—我眺望他—這很亮的閃光從南方起來—我很驚訝—在 Koonak 山的那面—他擴充出來—仍是 Koonak 山—但是海已發起來了，—看呵他（雲）在南方什麼樣？—滾動而且變化—看呀他在南方什麼樣？—交互的演成美觀—他（山頂）所受包護的海—是變化的雲—包護的海交互的演成美觀。

這一首詩不但可見初民的宇宙觀，也可見初民的宗敎的本能，是很素朴的。他們

也不外就他們日常所接觸的現象而自然發生無盡讚歎的情緒；至於說到後來利用宗教的人，把神看作殘忍嗜血專門降禍于人類的性質，這完全是由於那些術士沙門巫覡祈雨師祭師之類，慘淡經營，來愚弄一般平民的。社會心理學者像麥獨孤尙且受其影響，把宗教看作由於怕與求知自卑三種本能合成的東西，以爲宗教的起源，不過如此。其實人類自有社會以來，那大多數的平民，都在發揮其眞正的宗教的本能，他們本不知道什麼叫做「怕」，什麼是機械的唯物的宇宙觀，所以他們在讚美的歌聲裏，早把這世界放在一個有生機的宇宙基礎之下了。

什麼是自我的本能？簡單來說，就是『我自覺我的發見』，申言之，就是我自覺的有與別的許多人有關係的一個人底自我。我因爲這種自覺，是我底自我，和旁人的自我之間感受傳達的結果；所以也是社會公共的本能，這自然是人類的行爲，比動物行爲

進化的地方了。在動物當中，只有生存的本能，就是身體之自己保護的本能，除了最簡陋的雛形的自覺以外，就簡直沒有這個本能。但却不是沒有自炫的本能，依照麥獨孤所說，哺乳類之中，把他表現得最明顯的，或者要算馬了。（社會心理學緒論第三章）但這種自炫的表現出來的，却不一定都會有自覺的意味，到了人類自覺心漸漸生長，這種自我的本能，在我們願意擴充我們底行爲之時，就成爲道德的本能，或稱爲良心，這就是所謂心理上的人格了。在哲學上，這種本能，又常喚起一種有活氣的有熱情的，心裏總是不安靜要發問的一種心理狀態。「我想」「我這樣想」「我要」「我看」與「我反對」「我要問」一切的批判，都由我獨立觀察和批評；一切的問題，都要加一個「我」字；因有自我的本能，所以能夠打破環境的束縛，打破政治上的強權主義，其結果就成爲各個人自覺的獨立的運動，

什麼是社會的本能？簡單來說就是「同情心」，就是我們的情感要求與同類和諧的衝動。在這種本能之下，能令人犧牲個人眼前的目的，而與社會合作，造成個人努力所不能獲得的目的，這是完全發於純粹地愛他的情感的。自然有許多的社會思想家，對於人的天然的社會能力很懷疑，列霍布士指所謂反社會的特性（Antisocial traits）為原始的。以為人性本出於爭奪暴亂，是一個可怕的，孤立的，自相殘殺的生物。有的就列舉許多野蠻時代中好戰和劫掠的性質，來證明人性是反社會的。這句話無人論就種學或就別的東西來講，總沒有確證使我們深信最可怕的人類反社會的特性，是從原始時就有的。就是文化最低的民族，我們知道實在都是很和平的，不信請看克魯泡特金的互助論（第三四章）。他告訴我們：那些以為原始人類，是只顧縱自己個人的情慾，利用自己底力和狡猾，以對抗同種的別人類的個體底無秩序的結團，是怎

樣的錯誤。無限制的個人主義，乃是近世底產物，不是原始人底特色。（頁十八）他舉例如蒲係滿人霍坦脫人奧大利亞人巴普亞人波里勒西亞人斯霧克人埃斯起莫人亞柳人，他們的生活，差不多都是以共產為基礎的。好比有些人所認為「最不潔淨的動物」的霍坦脫人（Hottentots），據郭爾崩（Kolben）考察的結果：「他們確是地球上最友愛，最自由，又彼此最親切的人民；他們一定都不知歐洲人底腐敗和失信的技術；他們是非常平穩地生活着，很少和隣人打仗；他們都是互相親愛，並且抱着好意的；他們最大歡喜之一，就是互相贈物，和互相貢獻。」郭爾崩的話，已經給好些學者十分確證了。所以我們可以無疑地承認克魯泡特金所說：「社會本能在人類性質裏面，也是這樣根深蒂固的。」（頁十七）

社會的本能又可稱為結羣的本能（Gregorious Instinct），在麥獨孤社會心理

學緒論有專章論到牠(P. 303-308)，用不着我再詳說了。不過我的意思和麥獨孤有些不同，他說這個本能的活動之情的一面，并不十分强烈特殊，由我看起來，却是不然。差不多沒有一種本能不帶着情感的激動的；所謂社會本能，豈能獨出此例。不過在心力很低的動物中，雖也有這個本能之社會的活動，却是只限於血種甚近的親屬所結的小羣，所以不能夠擴大並且他們在結羣的時候，不表示何種愛情，只不過是孤獨之時的不安，與成羣之時的得意罷了。反之人類則確實能享樂社交，常是無所爲而爲，詹姆士說過：「孤獨對于人，是最大的苦惱之一；」可見人類社會本能的發達，實由于「同情心」，如雞丁斯（Giddings）所謂同類意識（Consciousness of kind），便是社會本能的基礎了。

在這裏我們更應該提到科學的本能，分着說自然是社會的本能，表現于社會生

活上；科學的本能，則表見于學術思想上；但究其實，這兩種本能，卻是互相關係的。所以現代西方文明之下，隨便一樁事，都寓有這兩種本能，他的政治是社會的政治，也是科學的政治；他的教育是社會的教育，也是科學的教育；諸如此類，可見這兩種本能是同時代的產物了。但什麼是科學的本能呢？依我意思就是麥獨孤所說的造作的本能(Instinct of Construction)，所以最好就用他的話來講明。他說：『兒童底遊戲的動作，似乎就從這個本能底衝動生出，到了文明的成年之人，這個本能底活動範圍，雖然受了限制，這個本能，還依然存在。我們能造出一件東西之時，無論他的價值與用處如何，我們都非常得意；而且植在這個本能之中要做一點東西的這個欲望，或者就是人類的一切製作底動機之一，下自一個泥饅頭，上至一個宇宙觀，一本律典，或者都是由於人有造作的本能而生。』（第二章）這話自然最可拿來講明科學的動機了。在同書

第十四章似乎還知道科學的本能和社會的本能底關係，所以說：『造作的本能對于社會所生的主要的影響生于做巨大的製作之時，（尤其是做巨大的建築之時）之必有許多人通力合作。任何民族，倘其爲作巨大的建築，如獨石製成的碑塔，如偉大的廟宇，如埃及的金字塔一類的墳墓，而需有許多人通力合作，則這種工作，往往能敎這個民族底已定的生活狀態，因幾十萬工人底長久的聚合，而更爲固定。這個社會的團結力，也因此而更爲堅强。』（頁53）由此可見科學的本能和社會的本能，實在是不可分離的了。

由上面所說——宗敎的本能，自我的本能，社會的或科學的本能，——雖然許多歷史哲學家都沒有從這裏着手解釋，但牠却實在是社會進化的元素和勢力，我們可以說這就是知識線的進化的三種原動力了。固然有些人主張廢除本能，以爲本能說

是不能幫助社會科學來解釋人類在社會上一切的活動的，但問他有怎麼一個完善的概括的一種假設，可以代替牠呢？「老實說罷，現在是沒有找出來的。」（見社會科學季刊第三卷第一號樊際昌：社會科學和本能的問題）可見這種非科學的決意排斥，對於本能說並沒有破壞什麼，反證我們把本能說來澈底的解釋知識線的進化，是非常地正確的了。並且這三種特殊的本能，從過去社會科學的趨勢看來，好些學者雖沒有稱他爲本能，却也自然而然地好似承認有這麼三種的基本活動，形成三個歷史階級；使我們對於歷史進化的程序，略示了一個大概。我們所稱爲社會學之祖的孔德，（Comte）有一個很有名的提議，他說人類思想的進化分三個階級：第一級，爲神學時期；第二級，爲形而上學時期；第三級，爲科學時期。在孔德以先有意大利的韋柯（Battista Vica 1668-1744）他所著新科學的原理（Principi d'una Scienza nuova）

實際就是歷史哲學。他認各種社會皆須經過三個時期：第一期，是感覺的知識；這便是生存於自然狀態的原人社會；第二期，是想像的知識，這便是英雄時代的半開社會；最後是概念的知識，這便是開明時代了。此外還有費愛巴哈（Feuerbach 1804-1872）說過：「上帝是我們最初的思想，理性是我們第二的思想，人類是我們最後的思想」。又格倫尼（Stuart Glannic）說明我們智慧的發展，是經過幻術的，神鬼的，科學的三個階級。總之這「三階級的法則」（Law of the three stages），實在很早就發明了。這些學者告訴我們，歷史的最大的概括，就是知識線上一天比一天趨向進化的地位，這實在一點也沒有錯；但因他們很執意地把一階級一階級都看成印成呆板的東西，這就不足以說明歷史進化的眞像了。因為靜的法則不適用於動的現象的原故，所以我們不得不改變這「三階級的法則」，而另用一種「發生式」（Genetic Mode）

的法則來代替牠這種法則的好處，便是打破向來對於歷史的「堆積」的見解依我們意思，歷史的現象都是極其活潑潑地，所以過去乃連綿不斷地增加，並且在發展期中一方面仰倚着過去的一種本能，一方面則逐漸生出新的本能，牠不僅僅是一個繼承的延長形式，乃是些遺傳的先天的本能之無窮的發展當着機械勢力忽然爆發使依次湧現出來的因為過去的本能，是正在發展不絕為有生命的東西，所以我們歷史斷絕沒有一個印成呆板的靜的法則。我們可以依照孔德的「三階級的法則」來代表歷史上三個時期，但我們最注重的，還在做成這三個時期的人類的生機力——本能。所以是生機的進化卻不是物質的堆積；是永久的創造，卻沒有最後的完成。如韋柯把社會進化看作螺旋狀的運動 (Spiral movement)，孔德把第三級看作人類進化中的確定時期，這種呆板的反發生的法則自不是我們所能承認的了。我們所認

活潑潑地發生式的法則是：

第一級——宗教的本能

第二級——自我的本能

第三級——社會的或科學的本能

如果這個法則不錯，便不能不承認知識線的進化，是由于人們的本能造成的，以人們的本能造成的，並且完全是一種自動的現象，真好比滾雪球一般，越滾越大的了。不過歷史的事實畢竟是不可預測的，因爲本能的發動，是極其自由不受什麼限制，所以無論怎樣固定的社會，也很難預料或限制其中之任何時任何人忽然突飛前進發生一種特殊的本能，好似那洪水樣瀰流樣在那裏傳播。所以本能在歷史上的勢力極大，而本能的進化發展，實在是不可預測的。我們雖然根據事實知道這三種本能在現

代是爲綜合的表演是『以全體爲依歸』但我們怎樣知道將來不會發生一種更進化更美滿的特殊的本能做我們將來眞理上的最光明最澈底的路燈呢？總而言之，在生物學的根據上面，我們已經發現出有這三種特殊的本能，是動物所無，而爲人類歷史進化的根本原因。這一點我們很可自信得過，並且從人類的一種特殊本能發展到別一種特殊本能，這其間是『進化』不是『堆積』，也是可斷言的了。

但我們怎樣證明這三種人的特殊本能，是漸次發生並且是有擴大的形勢呢？關於這一層，我們把兒童本能的發展爲例，是一個最簡便的方法。懂得一個人的本能發生史，就可推知人類的本能發生史，這種方法，好比我們從比較胎生學來證明人類幾萬年前之祖先，進至現在狀態的經路；是一個道理。我們依照鮑爾文（Baldwin）研究的結果，知道初期兒童的心理，是投影的狀態（Projective）及稍發達，則爲主觀的狀態

(Subjective)，最後纔為投觀的狀態 (Ejective) 而投移一己的思想感情於社會方面。現在即依此經歷，把兒童心理考察一下。在第一級的兒童，他底物底觀念，與他底自我底簡陋的觀念，還沒有辨別清楚。他所能認識的身外的東西，是人和無生物兩種，但他往往把無生物看作有人的性質。據畢司柏烈 (Pillsbury) 說：「那未滿三歲的兒童，當他吃東西時，常常把他所吃的一部分給他底足吃，若是問他爲什麽要給東西給足吃，他却說不出理由來；但是我們若在旁邊默默地致察他，他常對足說：我吃好東西，你也吃點罷！」這就是初期兒童沒有自我的認識的憑據，也就是兒童於無形之中暗示着宗教的「無我境」了。並且這時兒童所見的世界，是一個川流不息的感覺底混沌狀態；（見陳譯 R. Gaupp 兒童心理學頁42）在他常常表示讚美和驚異的語句之中，很容易看出包含着宗教的本能；我們如再注意到神話作物在兒童教育上所佔

的位置，就已很夠證明兒童心理之最初發達，就是宗教的本能，即投影的狀態了。稍長一點，他自我的觀念漸漸明瞭了，於是兒童始能知道外界，始能分別個體，——當然還很不完全；因此於幼兒和他的周圍底關係上，才發生了秩序，而他的經驗，也使他從此能分別自身和外界，這個分別是有重大的意義的，兒童底原始的自我即發生於此時。（同上頁81）這就是自我的本能即主觀的狀態及到了青春初期，這時兒童才漸認明社交的價值，對於社會發生的事，及社會所認爲有聲望的人，也曉得注意，這就是社會的本能即投觀的狀態了，由此看起來，可見從兒童心理上發展的自然步調來看，也是從宗教的本能到自我的本能從自我的本能到社會的本能，譬如一個過渡一樣，要從這邊岸上到那邊岸上，必不可不經過這個路徑個人如此民衆思想的發展狀態也正是如此

前面已經把人類本能的意義講明，我們於是再進把生機主義的歷史觀，用最簡明的話說出來，就是：

「說明歷史上的種種舉動注重在那時候的本能依於生機主義的條件而進化的原則」

由生物學看起來，人的本能比他種動物更爲適應的（Adaptive）或目的的（Teleological）。我們不要爲流行的博物學理所蔽，把蟻與蜂下等動物的本能來作比例。須知人的本能是有生命的東西，是活的常常可改變的東西，因他對於歷史活動力很有關係，所以我們決定本能就是人類一切行爲的動機，就是歷史進化的原動力。由他本身講起來，在綿延創化之中，似乎有一個自然而然的動的法則；這個動的法則在繼續不斷的進行中間，按一種法則，——進化的法則，——顯露他的自身。並且一時

代的新的本能實契合於一時代的「生機力」的要求，而一時代的「生機力」的要求，却要喚起一時代的新革命。由此可見歷史上的種種變動，莫不是本能變動的結果，換句話說，只有本能支配歷史行爲，歷史是人的產物，不是人是歷史的產物。

因爲歷史變動是由於我們自身的一種生機力——本能——而決定，所以我們解釋一切歷史上的一切進化，看重本能；並且看重人類史上那少數突飛前進的「本能的冒險者」和大多數的「本能的傳播者」。換句話說，就是在人類知識線上有貢獻的人們：無論是宗教家，哲學家，科學家，文學家，批評家，革命家，我們都承認他爲有「歷史的人格」。什麼是歷史上的人格呢？這就是說在歷史上當時此地所演出的文化，實由於這些人的本能作主動，——最少也是一部分的主動，——而這些人就是那時候民衆思想的指導者。我們不承認加來爾（Carlyle 1795-1881）所說：「歷史即

英雄傳；」(History is the biography of heroes) 我們不承認古新(Cousin)的話把「偉大人物綜括而且代表人類」但我們却不能不承認羅素(Russell)說的：「一部世界史，試將其中十餘人抽出，恐局面或將全變。」不過依我們意思，這些有「歷史的人格」的數十人，不是英雄，不是愷撒，正是那對於數千萬人的生活產生一個驟然的變化的少數的「本能的冒險者。」並且這少數「本能的冒險者」的思想，必建設在當時此地的民衆心理之上，他是叛逆和擾亂世界的學校教師，但同時就是那位自由平等博愛新信仰的宣傳者。推之宗教科學文學各方面的歷史人物，也無一不反射其時代的反抗的精神，無一不是代表新文化的傾向的。在這一點，似乎杜里舒已經告訴我們了。他在生機體之哲學（頁82）裏，說過歷史就是要攷究人類進化的趨向究竟向着什麽目的？對這問題，他有一個很好的答案道：

「我以為有發見者，也就擔負起進化的責任，不論是理知方面，或是道德方面，只要有所發見，便是發見人類進化之方向。如蓋律雷等，不管是在道德上，抑或是在知識上，都是有發見的。有一知識線，這一點可以說人類歷史是進化的，這便是歷史的目的。若是知識線是歷史的目的，那麼政治史便太不重要了。政治史上豈非全是堆積麼？知識線上無論美術科學道德，都是向進化之路，是很重要的。」

把這段話來講明歷史的進化，自然再好沒有。不過杜里舒還沒有注重本能在歷史上的價值，所以他所認識的「歷史的人格」雖和我完全相同，却不算頂完滿的解釋。他只知道知識線上的幾個宗教家，科學家，却忘記了那反抗當時社會政治的感情作用的革命家的重要。並且杜氏雖知道些人物的學說和社會心理相關，但這種學說，

何以能成爲社會思潮？如果不提到人的本能，又怎樣去解釋他？又怎樣知道一個人的行爲，能夠擴充作一時代一社會的公共行爲？和一時代一社會的公共行爲，何以能寄託於一個人的行爲當中？在這一點，我又不得不採用哈特（Herter）在生物學的人生觀上所說的話了。（頁302—303）他很大膽的說：

「蓋天才者，於生物學的意義，爲不能豫定其出現之一種變化故也。……實則此等熙熙攘攘之男女，若念及偉大目的之一階級，則當知其定非偶然，蓋即彼等非亦產生天才之資材乎？」

這話彼對台弗利（H. de Vries）的突變說（Mutation theory），自然給我們歷史的「天才」以一個很好的解釋。但我們一[illegible]還要注意，那些特別具有「天才」的人們，至少也如吳偉士所說：「天才就是一種對於實體（Reality）的某方面特別

適應而易起反應的人，一與接觸，即引起他的反應活動；他對於牠們的反應，和獅子對於牠的食料的反應一樣的自然。」（動的心理學頁189）我們試看提倡宗教革命的路德（Luther）加耳文（Calvin）；提倡英國革命的克倫威爾（Cromwell）；提倡美國革命的華盛頓（Washington）；提倡法國革命的但登（Danton）和其他雅各賓黨（Jacobin）；提倡俄國革命的李甯託羅斯基，當他們對於一切宗教的或政治的經濟的專橫，叫起革命的時候，羣衆都喝采頌揚他，并且甘心情願犧牲生命，去跟着他。這就可見『歷史的人格』，是怎樣有一個敏銳的反應的天才，是怎樣可以代表時代了。固然歷史上的種種變動，並不是幾個『天才』的領袖就完事了；但有了天才的本能的發見，結果纔能時常產生革命，於是便有新歷史發生了。革命家如此，一切的哲學家，宗教家，藝術家，科學家，他們最好的工作，也都直接間接給我們以一種生機的勢力。

所以由我看起來，那些有「歷史的人格」的人們，他也不過把那潛伏在大家心裏的本能，揭穿出來罷。

最後幾句話，我們還要知道，人類的歷史就是本能與環境宣戰的生機主義史中言之就是在生命進化中本能與物質相衝突的革命史在人類歷史發生的那一日便是同環境衝突開始的那一日，人類歷史的繼續的新的創造就是證明我們生機力可以無限擴張用比論的方法來講歷史，的全體，就是一個浩大的波浪，永遠向着那個與這大流相反的物質衝着前進；假使不幸這個生機力被所遇到的死的物質之重量折回，那麼人類歷史就應該是聽環境擺佈的玩意兒了！但是人類是有特別的優越的本能的人類就是在這一點上，能夠戰勝一切的物質阻力。在寬暢的宇宙之中，很自由地流了過去，這就是人類內心所涵蘊的「生機力」了。這種生機力，好像是人類的一種新

工具，專門在歷史上推翻舊制度，以增進人類的無窮幸福。現在即引新史學家魯濱孫的話，做我們這篇的結束：

" Even those of us who have little taste for mysticism have to recognize a mysterious unconcious impulse which appears to be a concomitant of natural order. It would seen as if this impulse has always been unsettling the existing conditions and pushing forward, croping after something more elaborate and intricate than what already existed. This Vital impulse, e'lan vital, as Bergson calls it. represents the inherent radicalism of nature herself. This power that make for

experimental readjustment——for adventure in the broadest sense of term——is not longer a conception confined to poets and dreamers, but must be reckoned with by the most exacting historian and the hardest headed man of S ience. " (New History PP. 264-265)

五　歷史的一元主義

我們祇要對於近代歷史和史觀的綜合的趨勢，眺望一下，那末我們便可更進一步來談我們的『歷史的一元論』了。因為『歷史的一元論』，是綜合趨勢中，算是一切人類行為的最綜合的解釋。固然有人說：『人類不容有一元的解釋，無論如何非到學問中最難的社會學，到了最後有其所以成立的定律，並且成就為一個眞正科學的時候，人類是不容一元的解釋的。』但我們從杜里舒（Driesch）的見地，已經知道人類自個別事實以外，實有強烈不可分析的全體性，所以即在社會科學沒有完全成立之時，我們已經于實驗發生學上取得證據，知道歷史是可以一元解釋的了。從前最初

次去作一個統一的歷史觀的，是馬克思，和服膺馬克思的人。但是這個一元的歷史觀，實在出現得太早一點，所以就是主張『經濟史觀』的塞利格曼（Seligman），也不得不說『祇是到了社會的經濟狀況變成更好的時候，我們才可以不注意經濟的元素，以之爲一成不變；彼時經濟史觀會變成古物學者所研究的問題，而非歷史家所研究的。』（頁四十二）『他是一個相對的而非絕對的解釋；他在已往完全是實在的，他在以後漸漸的就要不十分實在了。』（頁六十八）因爲世界上沒有『經濟人』，好像沒有『神道人』一樣；所以我們就是從外的着眼點觀察，至多只能承認經濟史觀只能解釋一部分的問題；此外還有多少稱解釋歷史的方法，還有宗教的，藝術的，倫理的，政治的，法律的，和科學的歷史觀。所以我們可以決定馬克思的『歷史的一元論』實在已經喪失一元主義的精神，所以是很靠不住的，反之我們的眞的『歷史一元論』

與馬克思主義者異其見地。我們知道，種種制度都是由人的本能造成的，以人的本能造成的，所以當我們去找歷史進化的原動力的時候，是以人的本能爲這個最綜合的要素。因爲人的本能是主持生命的力，是最會變的東西，所以還是人的本能發生變化，而後經濟以及其他制度才跟着變化，所以「人的本能」就是我講「歷史的一元主義」的起點了。

固然歷史進化，從外的着眼點看起來，是四方各面分歧的，是很繁複的，用不着勉强都裝在一個固定的階級系統之內。但是如果我們姑置表面上局部的差別不論，專討論那有生命的活動的生機現象，就可以看出知識線的進化，有共同的特點，可以將他們排列成一個普遍的簡單的階級。並且在這個所經由的階級上，全體仍互相調和，互相聯絡。所謂歷史的一元，就是這個生機的一元，而不是機械的一元，是人的生機力

的一元而不是經濟力的一元。因爲人們生理的構造旣然相同，便本能的表現，也不能有根本上差異，只要是人，便都不能沒有人的本能。換句話說，就是不能不走『生命本來的路向』所以西洋也好，中國也好，印度也好，都只有一條路——以人的本能向前活動爲其根本精神的，——纔是歷史進化的坦坦大路。所以我主張歷史的一元主義，即因對於這種見解而來。依我意思，所有歷史都是人的本能向前活動的生機主義史，所以本能是原動力，而知識線上偉大的複雜的系統，如宗教藝術道德政治法律經濟科學等，反是牠的產物；不但我們不能倒果爲因，主張那宗教的、藝術的、道德的、政治的、法律的、經濟的、或科學的歷史觀，並且我們正該尊重本能，來解釋知識全部變遷的線索。現在用下表說明：

知識線 / 階級	宗教	藝術	道德	政治	法律	經濟	科學
第一級	A	G					B
第二級	E						F
第三級							
第四級							
第……級	C	H					D

右表可以看出研究人類知識線的進化，是有兩種方法：一種是把知識線整個的橫着去看，（如從A到B，從E到F等）這是最便於研究某時代知識線的集合現象的。一種是把知識線整個的縱着去看，（如從A到C，從G到H等，）這就可以把歷史進化程序的線索發現出來了。我在前面說過人類特興宗教本能，自我本能，與社會本能三種。這三種本能，隨時代遞次增加，表演而爲各時代的文化。現在我更應該申明在歷史上的宗教時期，並不是沒有藝術、道德、政治、法律、經濟、科學、等等，可是這時代的藝術道德政治法律經濟科學等等，莫不帶有宗教的色彩。所以藝術，是宗教的藝術；道德、是宗教的道德；政治是宗教的政治；總而言之，在第一級裏，一切都宗教化。第二級裏一切都自我化。第三級裏，一切都社會化，或科學化了。這就是第一種的看法。復次、宗教藝術道德政治法律經濟科學等等，他們本身都經過同樣的發展的路徑。如第一級的藝

術，是宗教的藝術；第二級的藝術，是自我的藝術；第三級的藝術是社會的或科學的藝術；這就是第二種的看法。以下卽應用第二種看法，把知織線上每件事項都分時按代的考察起來，使我們知道每件事項都是按着歷史法則，不停的向着一定方向前進的。因此便成立了我所講的有科學根據的『歷史的一元論』了。

（一）宗教——宗教唯一主旨便是『神』的存在。宗教發達史所給與我們的事實，便是『神』的觀念的變遷；從宗教的神，到自我的神；從自我的神，到社會的或科學的神。最初基督教的創立，崇拜耶和華，四福音所說的基督，宣言萬物是從上帝造的，人類乃是從上帝生的，我們應該服從得救的上帝，才得永生。這種開明的一神的思想，經過一千二百年自君士但丁（Konstantin、大帝以至宗教改革時代，全世界皆發狂似的信仰這位人格的上帝。因而形成教皇的教權萬能主義。直到一五一七年十月卅日馬

丁路德（Martin Luther）以諸問狀九十五條，釘于宇吞貝希（Wittberg）教堂的木門，經這新教徒的改革大運動以後，新教的神學基礎，總算成立。于是上帝的觀念，也從超自然的勢力，一轉而傾向于個人的內在經驗。路德說過：「造成神的無論神的眞假，只是信任和信心，沒有別的；」既然上帝便是信心，于是宗教的上帝（第一期）也漸傾向于自我的上帝（第二期）了。不過路德仍不能脫去宗教的迷信，對于死體復生，遺傳罪惡這些傳說，還是熱心祖護，故還是代表第一期的。及到詩來爾馬哈（Schleiermacher 1768-1834）纔眞正是宗教第二期的代表。他主張神的存在，只啓示于感情當中；而直覺和感情爲合一，由感情而確認神的存在，即由直覺而得直接感知神性。照這樣說起來，便所謂天堂，人格的上帝，最後審判，都用不着了。在詩來爾馬哈以外，還有許多大哲學者，如笛卡兒（Descarts）馬爾布蘭西（Malebranche 1638-1715）斯

賓諾莎（Spinoza）來勃尼茲（Leibnitz）康德（Kant）菲希特（Fichte）謝林（Schelling）黑格兒（Hegel）等都認有一個神秘不可思議的存在，喚做神。有的以爲神是心的地位，（如麻爾布蘭西）有的以神爲依道德的存在（如康德）；有的以神爲普遍的自我（如非希特）；有的以神爲構成世界的統一的絕對觀念（如黑格兒）；而尤以斯賓諾莎和來勃尼茲建設了最完全的神學系統。斯賓諾莎信仰他的本質，來勃尼茲信仰他的玄元，都是自我的宗教信仰，這都是第二期的宗教的精神，和耶穌謨罕默德的宗教大不相同了。但是第二期的宗教，是以唯心論爲基礎，和第三期以社會的科學的爲基礎者，又自不同。所以第三期提倡新宗教的，如奧文（Owen）傅立葉（Fourier）同時就是社會主義家。最著名的如孔德（Comte）要建立人道教；赫克爾要建立一元的宗教；托爾斯泰要以『勞』（Labour）與『愛』（Love）爲宗教；

他們都不過以爲宗教是適用于社會的科學的。此外還有自號爲基督教科學家，（Christian scientist）想從科學上建立宗教；反一面也有一派如司特老司 Strauss 著舊信仰及新信仰）費愛巴哈（Feuerbach 著基督教本性論）等，對于基督教用新的科學的歷史的批評。或者像赫胥黎斯賓塞爾的不可知論（Agnositicism）也出來了。更徹底的，如社會主義的勞動者，是完全無宗教的，但羅素先生卻加他一個「馬克思教」的名稱了。可見第三期的宗教信仰，只是無宗教的宗教。說上帝是物力，是以太，是虛無爲有，這麼一來，還有什麼宗教可言呢？但是無宗教的教義，這種勢力入人之深，和過去時期的宗教，也沒有差別，所以仍可喚做社會的或科學的宗教。但是依歷史的自然的發展，這種宗教也不過有「時代的價值」，時代既過便不能不發生新的第四期的宗教，就是現代的宗教。最明顯的是新基督教（Neo-Christianity）的運動。

還有詹姆士提出信仰的意志把宗教看作各人對于生命的全反動；柏格森的哲學穿着神祕的衣，把神看作不絕的生命，無間的動作，不盡的綿延；尤其以倭伊鏗的宗教思想，可作這一時期的代表。他把神看作絕對的精神生活，把宗教看作『人類體合于精神生活的一種行爲』，一面廢棄祈禱禮拜奇蹟三位一體的謬說，一面深信基督教爲人類表現一精神實在與不朽價值的新世界。依他意思，宗教的鵠的：第一在保存精神生活；第二在歸向新世界；第三在確定人生標準；這種抱生命的活動的宗教信仰，就是最近代的宗教的新傾向了。

(二)藝術。——藝術思潮的變遷，應分作五項來講：(A)文學，(B)音樂，(C)繪畫，(D)彫刻，(E)建築，就中尤以文學格外可看作歷史時代的反映。王爾德(Wilde)說得好：『藝術起于抽象的裝飾，取不實在不現存的事物，純然成想像的快樂的作品，這

是第一期。次之以人生爲其材料之一部，改成新的形式，全然不顧事實來創作，想像，夢想，到了第三期人生得了勝利，藝術逐至荒野，這眞是衰頹！』自然王爾德是代表第四期唯美主義一派的，對于平凡的民衆的第三期不能贊同。但由他所說來追尋文學變遷的歷史痕迹，實在再好沒有。假使第一期裝飾的藝術，就是那尊重絕對美的宗教意味的古典主義時代；那末第二期就是重獨創的，貴清新的，爲自我的基礎所造成的浪漫主義時代了。再轉而爲第三期，就是那稱爲社會劇，思想劇，問題劇，傾向小說問題小說一類的現實的自然主義的時代了。但是自然派的特色，在世界的醜化，這那裏能夠滿足第四期的人的本能呢？所以自然主義達到極點，新浪漫派的新運動便出現了！這個運動，一面暗示人生的神祕的象徵的理想，一面已經是經科學的陶冶後的文學。最可特別注意的，這時期的努力，是把詩歌音樂繪畫都混合一起，所以可喚做綜合時期。

以上區分，還可以把戲劇及小說變遷的痕迹作例：如但丁（Dante）的神曲（Divine Comedy），是第一期。歌德（Geothe）寫浮士德（Faust）是第二期。易卜生（Ibsen）寫社會劇問題劇，是第三期。至于梅脫林克（Maeterlinck）所獨創的靜劇（Tatic theatre），就是第四期了。小說的發達，據美國的麥秀士教授（Brander Mathews）所說，應分爲四期：第一、古代起初荒唐無稽，全然寫不可能的事；第二寫不可有的時代；第三寫實際可能的時代；第四即某事情必然的結果，不得不如此的性質，即寫不可避的時代。這裏所說第一期第二期，即實際的文藝史上的古典時代。第三期是浪漫時代的作品。第四期和自然主義相當。（參看羅譯廚川白村近代文學十講）可見小說的發達，也仍不失其爲歷史進化的潮流了。復次音樂從近代音樂之祖巴哈（Bach 1685-1750）亨台爾（Handel 1685-1759），以至海鈍（Hadyn 1732-1809）和天才

的音樂家莫查特（Mozart 1756-1791），都是以宗教音樂得名的。巴哈所製最莊嚴最神聖的聖歌與聖樂，如『馬太受難曲』(St. Matthew Passion)『約翰受難曲』(St. John Passion)，『羅卡受難曲』(St. Luka Passion)，都是充滿着宗教的情調。亨台爾更不消說是晚年成功的聖樂的作家，從一七 九創作了好些讚美歌，在倫敦最初第一次英文聖劇Esther，在當時已被公認爲有新趨向的新樂劇。本臨死還在指揮着奏他最後的一個聖樂 Jephthah 呢！海鈍就是受着亨台爾神劇的感動的，那號稱一代神劇傑作的是『天地之創造』和『四季』兩曲。莫查特雖創造了純粹可愛的音樂，但成大名曲的，還在他臨終最後所作的『鎭魂樂』，這是宗教樂之最傑出的。此外更有彌撒十五，德國讚美歌二，以上都可以算做第一期宗教音樂的代表作品。至于浪漫音樂的開創者貝 芬（Beethoven 1770-1827），雖然早年也不免受海鈍

奧查特的影響而作『橄欖山之基督』，但他終竟是生在法國大革命時代的人物，所以從『英雄新里風』以後，便完全成功音樂的浪漫主義。他把個人的感情完全音樂化了！在『英雄新風里』裏滿心歌頌世界有一個理想中的英雄，——拿破崙——雖然這個英雄以後竟使他完全失望。貝多芬以後，在音樂界作浪漫主義的領袖的，如魏伯爾（Weber 1786-1826）薛滿（Schumann 1810-1856）葉申（Jensen 1837-1879）柏納謨斯（Brahms 1833-1897）都是代表『主觀音樂』的潮流，以為一切音樂只是由於人們底情感的。但自李斯志（Liszt 1811-1886）提倡『客觀音樂』以後，于是對于『主觀音樂』攻擊的聲浪，貨然而起。後起的，如吳爾湖（Wolf 1860-1903）史特老司（Strauss 1864—）都是主張無論什麼音樂皆須有描寫的客觀主義，這可算音樂進化的第三期了。只有瓦庚來（Wagner 1813-1883）作成第三期音樂和第四

期音樂的橋梁。從他提倡客觀描寫看起來，和李斯志沒有不同；但從他自已作詩，自已製譜，把詩歌音樂繪畫建築綜合集成大規模的歌劇，又正是代表第四期綜合的精神了。不過現在號爲新派中的新派，還推澳國勛白格（Shönberg 1874—）的表現主義，他那破除規律表現我見的新音樂，自是最近代的了。復次繪畫在文藝復興時代，其繪畫意匠純然是宗敎的，如彌蓋郎（Micheal Augelo 1474-1564）鶴斐爾（Raphael 1483-1520）以至路易大衞（Louis David 1748-1825）的作品，是代表的東西。這派畫題，取希臘羅馬等古史神話爲多，並且尊重那種傳統的美觀念，這是第一期。繼之就有浪漫畫派（Romantic School）的運動，最著名的代表作品，是竇拉克拉（Delaeroix 1799-1863）作的『唐透的渡船』那表情的熱烈，和詩的色彩感覺，都很容易看出浪漫的精神，這是第二期。但是浪漫派之中爲後印象派畫風的先驅者，特別是

風景畫家的米勒（Millet 1814-1875），看他所作的『晚禱』『播種者』『拾穗』，都是用農人的畫像，去表現出那種風光所鼓吹的情緒。至于對于浪漫畫派的反動的運動，還在那主張寫實主義印象主義的一般人。最有名的代表者，是哥伯（Courbert 1819-1877）馬納（Manet 1832-1884）孟勒（Monet 1840—）等。這派繪畫的理論，是以光學爲依據，並且由光的濃淡調子，表如實的刹那的印象在畫面，所以是科學的。到新印象主義作者蘇那（Seurat 1859-1891）席來克（Signac 1863—）再從科學上推到極端，而提倡一種點描方法，想把光再現起來這是第三期。于此有立方體主義（Cubism）出來，主張離開外面的描寫，從事畫家心裏頭拿那個物象做原因的自由創造。他們當中，有的把立體三角形等形體借來，表現一種抽象的形態，所以又叫做幾何學派。但在反面，那主張在物質世界發見新美的未來派（Futurists）的畫家，也

拿主觀的表現，做主要目的。他們主張完全從事動的感覺的表現，才能解決繪畫上底量底問題，這種動感派的思潮，實在和第四期最相符合。不過我們所認為最可代表第四期畫派的，還是後期印象主義(Post Impressionism)，即表現主義 (Expressionism)。他們的代表塞尙奴 Cézanne 1839-1906) 哥更 (Gaugiun 1846-1903)哥和(Gogh 1853-1890) 都是熱中表現他們的藝術，就是他們情感的象徵，並且是要接觸物象底生命的。此外巧妙地反映第四期的時代精神在畫面上，還有象徵主義的魯東 (Redon 1840-1916)，構圖主義的康丁斯基(Kandinsky 1866—)，都是把繪畫看作純粹的象徵的表現，和作曲家從事作曲一樣。尤其是魯東的「幾窟聖母」好像音樂一般，使人遊心于模糊無盡的世界裏，這自然是第四期繪畫中最美妙的了。此外彫刻建築發達的徑路，和姊妹藝術的繪畫，略為同樣。如法國彫刻大家羅丹(Rodin

1840-1917）的靈的寫實主義，建築界華格萊（Otto Wagner）的構造主義，和分離派，都是代表第四期的新傾向的，這都用不着詳說了。

（三）道德——羅蘭霍司德女士說：『智識樹變化了善惡的觀念；』可見道德也不是永遠不變的了。最初在道德學史上有大貢獻的，是基督教。他把道德看作成文律，這成文律是從神靈特別賦與人的，我們不得不服從他。然更重要的，却在基督教發生以後，博愛主義纔成功了主要道德。我們讀約翰一書，明明地說上帝就是愛。並且說：『從來沒有人看見上帝，我們若彼此相愛，上帝就住在我們裏頭；』這種愛中識神的思想，以愛爲生命，把人類互相關係看作兄弟一般，實在就是第一期的道德精神所在。德國赫克爾很反對基督教，但在一元哲學十九章，也承認他純粹人生哲學的眞核，——如道德根本律，又名黃金律。——主張愛人克己的教訓。由此可見基督教的道德哲學

方面，實爲知識線上最重要的文化因子，把他來代表道德第一期，實在一點也沒有錯的了。但我還要注意，基督教自路德提倡宗教改革，已漸漸對于外的法則的反動，而注重于良心的法則。換句話說，就是由道德的第一期，移到道德的第二期。所以自倍根(Bacon)分離道德學與宗教以後，于是道德學說，都傾向于個人的動機之上。英國派如霍布士(Hobbes)洛克(Locke)哈特烈(Hartley)配烈(Paley 休謨(Hume)亞丹斯密(Adam Smith)等，無論主張的是幸福說，快樂說，爲我說，功利說，都是以個人爲本位。大陸派如盧梭(Rousseau)主張天賦的自由；斯賓諾莎(Spinoza)看重個人的自由；或如德國康德的無上命令說；菲希特(Fichte)的自我滿足說；總之都是一路氣味，都是代表第二期的道德精神。至十九世紀以後，如孔德(Comte)海爾巴特(Herbart)始以社會學心理學的基礎，提倡一種科學化的道德觀念。而英國的

功利派如邊沁(Bentham)穆勒(John Stuart Mill)也都把快樂主義推廣到社會方面。斯賓塞爾(Spencer)的進化論的快樂主義,更不消說了。于此有更可注意的,就是根據唯物史觀的道德學說,如柯祖基(Kautsky)所著人生哲學與唯物史觀,就是把道德來擁護無產階級的。但依最近的傾向,看第三期的道德思想,此刻已走到末運了。于是而人格的唯心論,竟成功為最近道德的標幟。如詹姆士的主情意論,主觀論;倭伊鏗的精神生活論;柏格森的直覺論;都不知不覺地從內的生命裏奠定了人生。這種新生命的人生哲學,自是人們總轉上去的第四期的一條路了。

(四)政治——考究政治思想的初期,是把政治收納在教會之中,以為國家政府是為神的教會設的;政府是上帝救濟人類罪惡的制度,所以政府的權力也是由上帝賦來;所謂元首,不過上帝的代理人罷了。這種學說最著名的代表,如奧古斯丁(Augu

stine），就是把國家爲方法，以教會爲目的。最後的教父格來高一世（Gregory the Great）說過：『地上的王國，須服事天上的王國』；又說：『國家的和平，須靠教會的和平。』到了阿奎拉大摩士（Thomas Aquinas）更利用聖保羅所說『上帝以外無權力』的話，來證明他的神權論。雖然到了十四世紀以後，教權衰落，許多鼓吹政權獨立的人，把政權放在教權之上。但如但丁（Dante）的君政論，仍不免于說：羅馬帝國的權力，是直接從上帝得來這句話。就是痛罵那神聖不可侵犯的教王的馬獻僚（Marsiglis of Padua）也不過把帝王的神權說來代替教王的神權說罷了。因爲國內祇有國王，國王就是國家，那末帝王就是全聖全能的上帝，怪不得法王路易十四（Louis XIV）『朕卽國家』的話，也說出來了。以上神權論，就是政治的第一期。後來繼神權論派而開近代政治上新局面的，是契約論派。這派的根本原理，就是『自然權利』『社會

契約，』或『政府契約，』和『主權在民，』『在自然法下一切人類生而自由』；一類的話雖然他們的議論多半是一種幻想；但他們都承認君權由人民而來，這實在可以代表第二期夢想平等自由的政治精神。頂著名的代表有霍布士的 Leviathan，洛克的政府論（Two Treatise of Government），盧梭的民約論三書。尤以民約論的影響最大。如法國的『人權宣言，』美國的『獨立宣言，』都是最明顯的例了。至于第三期則以全民主義思潮，和德國拉塞爾（Lassalle）馬克思（Marx）恩格斯（Engels）社會主義思潮爲代表。全民主義是主張建設人民全體的政治，爲人民全體的政治，由人民全體的政治，(Government of the whole of people, for the whole of people, by the whole of people) 這實在是近代政治的特色。魯濱孫在新史學說：十九世紀的思想史道（頁125）『我們不知不覺的生出一種尊重平民同賞識平民的意思，

關心他們的安甯，願意許他們去參政。這種賞識平民的意思，所以有近世社會科學的發達，』又託格維兒(Tocqfueville)著美國的平民主義也說：『平等之逐漸的發達實卽判別人類歷史的過去與未來』；可見德謨克拉西(Democracy)的精神，正是第三期政治社會的自然傾向。又如社會主義主張撤廢資本私有制度，把生產要件歸社會所有，實行起來，就是俄國布爾扎維克主義(Bolshevism)『無產階級獨攬政權』的主張，這大概都是第三期萬不可少的局面了。就中只有無政府共產主義(Anarchism)，工團主義(Sydicalism)，和基爾特社會主義(Guild socialism)，都是最近纔產生的。他們借勞動團體的勢力，來到達理想社會，也同第三期相近；可是他們對于理論上的主張，在近代社會主義諸派別中，實在有新生命得多了。如無政府共產主義的克魯泡特金，工團主義的蘇魯(Georges Sorel)，基爾特社會主義者的潘悌

(A. G. Penty) 羅素 (Bertrand Russell) 我們不得不承認他是傾向第四期的政治精神的表現了。

(五)**法律**——新約中法的觀念，認定自然法是表示上帝自己的眞理的，是銘于人心的，這大概就是法律的初期了。太摩士 (Thomas Aquinas) 把法律分爲四類：(一)永久法，(二)自然法，(三)人類法，(四)神聖法。就中永久法爲一切法律的大源，是在上帝精神之中，是統治宇宙的大法。神聖法就是基督教中的「天示法」；自然法不過是永久法的應用；人類法又不過是自然法的應用；那末歸根及底，一切人類都是支配在上帝的法律之下了。這麽一來，就把判斷事情的最終權力全歸教會，法律好像只爲着神的教會設的，這是法律思想的第一期。但是自從十八世紀的法律家採用人的權利，法律就漸趨向到個人主義的理性的方面。所謂教會法封建法，已成過去的東西

了。代替他的，乃是保護「人」的天賦權利的法律，尤其保護那班有產者，而輕視社會利益。他們以理性爲萬能，以尊重個人的法律人格爲標幟，我們試看一七八九年的人權宣言及拿破崙法典，及所有爲這二名著所感化的法律，都是把純粹個人主義的法律觀念爲基礎的。如所謂國家（人格化之團體）的主權權利，與個人的主權權利，這個『權利』（Right）的形而上概念，實在把第二期的法律精神，完全代表了。並且這一期的法典，可以說就是財產權的法典，『中等階級』的法典。所以十九世紀如聖西門（Saint Simon）孔德（Comte）傅立葉（Fourier）蒲魯東（Proudhon）都蔑視這種法律。孔德提出『社會』的自由，以反對個人的自由。孔德反對『法律預想着個人之絕對自主』；蒲魯東以人類尊嚴的觀念，來代替法律；此外如民治主義派，社會主義派，都有把『社會』觀念來改造法律的計劃。即在法典的研究，許多學者也改變注

疏式的方法，而應用自然科學的方法，所以第三期的法律，可以說是社會的科學的。人是社會中一分子，就不能有所謂主權權利，只應盡有一種職務，行一種事業；因此社會職務（Social Function）就代替了權利這個字，而財產權的法典，也漸漸變成功以社會全體組織爲基礎的工作法典了。這是法律的第三期。但是我們還要知道，我們如果要實現出人類的眞正法則，——絕對的眞理，最後實在不需要法律。在這一點，或者克魯泡特金所著『法律和强權』一篇，正是法律發達到了極端的第四期思想。將來人們都擺脫了約束自己的法律，而爲一種最友愛最愉快的自由組織，那時人們只管盡量快活，還要什麼法律來拘束他？

（六）**經濟**——我們研究經濟發達的歷史，無處不和經濟思潮的歷史相依爲命。在經濟發達的某階級上的狀態，實卽代表經濟思潮的某階級的一種一時的產物。如

基督教徒對于財產觀念，有些地方很有共產的精神，有些地方又主張私有財產，這種『私有公用』的思想，和當時基爾特（Guild）制度相合。因爲基爾特從表面上看來，也是一個小小的共產團體；在經濟方面，是特別在基督教與教會的感化之下的手工業時代。克魯泡特金在互助論說過（第五章）：『若從在特別聖徒保護之下的共產村落，或都市，乃是社會的和宗教的一意義而說，則一切同業公會，就都是宗教的。』（頁29）這句話並沒有錯。我們只要稍稍注意到當時最卓越的聖徒阿奎那太學士的經濟學說，他們高唱勞動的尊嚴，反對奴隸制度，以收取利息爲不當的見解，和正當價格的規定；那一件不影響到基爾特？實在說在中世手工業活躍的時期內，勞動所得的繁盛和節儉，都是根據于基督教的觀念的。這就是經濟的第一時期。到十六世紀以後，因國民的自覺，看重富國强兵，造成所謂『重商主義』，接着起而反抗這種思想的，是『

重農主義』這都是應着第二期自我的本能而產生的。尤以重農主義，主張自由放任的哲學，對于制限或干涉個人的經濟活動的都極端反對。他們主張經濟行爲的目的和動機，全在個人，所以也可喚做自由主義派，或個人主義派。如谷尼（Gourney）揆內（Quesney）土爾閣（Turgot）等自不消說，就是所謂『正統學派』的亞丹斯密（Adam Smith 1723-1790）馬爾薩斯（Malthus 1766-1834）李加圖（Ricardo 1772-1823）約翰穆勒（John Stuart Mill 1806-1873）都屬於這一派。自從亞丹斯密的原富確立了個人主義經濟學的基礎以後，大計劃的資本式的企業，就出來了。分工論的結果，使無數的工人分工而作；在好的方面講起來，實使我們經濟生活，發生完全的變化，造成了一種新的經濟時代，——資本制度；——在壞的方面，那分工的工人，生涯純爲機械的動作，這正是資本制度自然的結果。不但如此，因爲資本制度發展的

結果貧富兩種階級，產生不能再容忍的不平等的狀態，那沒有生產工具的人，不得不爲極低微的工銀，每天做工十五六小時。這種不公道的分配制度，遂引起第三期的經濟思潮，如約翰穆勒就是好例。他本是個人主義者，到了晚年竟自認是社會主義的共鳴者了。可見他是由經濟的第二級，跨到經濟的第三級，這正是特定的歷史發達的結果了。自此以後，無論如空想的社會主義者的奧文（Owen 1771-1858 傅立葉（Fourier 1772-1837） 聖西門 （Saint Simon 1760-1825）或科學的社會主義者的馬克思恩格斯都是代表第三期的。尤以馬克思的資本論確立了社會主義的經濟學。但我們不要忽略了德國以經濟學者敵派爲中心，而起的歷史學派。這一派反對第二期學者的抽象主義，絕對主義；排斥演繹法，而主張歸納法；及歷史的統計的研究；並且努力想建設一種國民經濟學；創設社會政策學會；這種不徹底的「講壇的社會主義」，

也是基礎於第三期社會的，或科學的精神的。總之第三期的經濟學說，都是傾向於社會的幸福，不是謀個人的幸福，所以表現在工作組織上，也成功爲社會化的工業，即國家的與合作的兩種。把他完全表現出來，就是最近俄國的布爾札維克主義了。但是現在最新的經濟學說，已添附了主觀的心理的色彩，（如澳大利學派）克魯泡特金的無政府共產主義，且不說他。即如新進的經濟學者如柯爾（Cole）潘悌（Penty）泰羅（Tylor）的基爾特社會主義；蘇魯（Sorel）的工團主義；都是要根本的改造經濟理論，使傾向更新的方面走的。自然由這種第四期的新的學說，將來或可發展爲最完美最高級的經濟發達的形式了。

（七）科學——從歷史的態度看起來，科學並不能很籠統的拿來代表西洋文化，牠也是人類知識線上進步的結果的。你不信請看希臘當 Pythagoras 出來，應該科

學稍進步了，但他推出種種說素謂「一」爲萬物之源，「四」最完善，「五」色之源，「七」靈魂健康光明，「八」友愛之源，這種推衍的說法，和中國把五行來講五方五色、五倫、五臟的種種附會，有什麼不同？亞歷士多德總算大科學家了，但他曾主張蛙爲草所變成，我們不能不說和中國古代「腐草爲螢」一樣地誤謬觀念。舉這一些小例，已可證明近來許多人把科學來代表西洋文化，是完全沒有歷史的觀念的。其實講起來，聲光化電都只是近代的產物，並非憑空來的。是依照歷史的法則才發生的。最初的科學，是通神術的科學；不是要研究自然，是要統制自然以內的宗教力，如占星術，鍊金術，都是用神秘的方術，去統制那些魔鬼的百病的精怪，這鍊金術就是化學的淵源了。最可注意的，還有那位證明太陽是宇宙中心的哥白尼（Copernicus 1472-1543）和蓋律雷（Gallilio 1564-1642），從根本上換了一種新宇宙觀，這種天文學的新的發見，

好像世界忽然變成了廣闊的樣子，這就是第一期的特色了。以後接着就是一般唱極端唯物論的人。如一七八九年拉瓦喜兒（Lavoisier）發明物質不變的化學定律；一八　二年梅爾（Robert Mayer）樹起物力不滅的物理定律的根抵同時佳爾（James Prescott Joule）發表同樣的研究，德國有名生理學者黑倫候支（Hermarm Helmholtz 1821-1895）集其大成，於是物力不滅定律，和牛頓（Newton 1642-1727）的運動法則，共同把物理學的基礎立定了。有了這些哲學思索的科學的假設，以後接着纔漸漸有眞正的自然科學發現，所以科學的第二期也是很重要的。但是科學是由數目形體抽象的概念，進到具體的物象，如馬爾文（Marvin）所說過的，科學實有使研究日趨於實證的，或實驗的傾向，因此第三期的科學，不重理論而重科學的事實。如達爾文的進化學說，尚是從第二期移到第三期之間產生的東西，也可看做哲學上

的學說似的。但是要證明生物進化底事實，而從形態學上，發生學上，生物分佈上，生態學上，化石上，生物化學上，種種事實，加以研究考察，這纔是第三期的科學精神。並且在這期內，科學大發明有許多實際的應用，雖然我對於機械是一個門外漢，但眼見得機械一直進步到現在『電器時代』，還有在天空裏的飛機，海上的輪船，陸上的火車，這種極度的利用近代科學，實在是從前所夢想不到的，是很值得使人讚美的！此外更有爲第三期特色的，是社會科學的成立。Sociologic一字，就是孔德獨創出來的。從社會之生物的考察，次及於心理的考察，統計的考察，於是『社會心理學』等都出來了。所以第三期可算科學史上的黃金時代，那謳歌科學萬能的人，總算有了一部成功。但是歐戰以後，『科學破產』的賊聲起來了！這種賊聲，好像是告訴我們科學又入一個新生的紀元，這就是第四期的新科學的建設。如最近開明的科學家如馬哈（Mach）皮

耳松（Pearson）邦加（Poincare）等，把從前所認為天經地義的科學法則，以為都不過暫時適用的假設，影響所至，歷來公認的歐克立幾何（Euclidean Geometry）也一變而為非歐立克幾何了。這種情形，很可見科學的根本動搖；而傾向於另一途徑，即是和宗教哲學合一的綜合科學。如邦加著科學的價值，徹底的不離自然科學的立腳，而主張為其基礎的形而上學。洛慈（Lotze）是有名的物理學者，他著人與宇宙一書，極力主張科學與宗教的一致。還有一個最著的現象，就是要研究人類的神秘不可思議的精神現象，所謂靈學；在不存成見的科學家——如湯姆生——也承認他的價值。在心理學方面，則英國有下意識學派發生。還有如德國化學者奧斯托爾（Ostwald），意國法醫學者郎勃羅沙（Lombroso），法國天文學者弗蘭馬林（Flammarion），英國化學者克羅克斯（Crookes），這些人都是從精神方面研究科學；一方面好像

具有神祕的性質，一方面又確是科學研究的結果，這大概就是正在探索一條進入自然的最隱祕最深奧的新科學的開端了。

由上種種歷史事實研究的結果，可見把宗教的，藝術的，道德的，政治的，法律的，經濟的，和科學的歷史觀，來解釋一切，乃是謬見。他不過只是該時代的本能，依於生機主義的條件而變化的反映。這個生機主義的條件，乃是宗教的藝術的道德的政治的法律的經濟的科學的等上層建築的基礎換句話說就是人類歷史社會之根本的最終的基礎只要生物的基礎一變動便巨大的上層建築全部也就不得不隨着變動總而言之人類的一切歷史都須以其生物的觀察而解釋每個新的階級都是改變舊的本能融化新的本能（這種進化，是一種潛勢力的爆發，是革命的形式）每有一個新的本能就發生新的階級最初或只發現於知識線上一小部分以後突然大發展影響於

宗教藝術道德政治法律經濟科學各方面都顯出新的形式這就是我主張『歷史的一元主義』的根本原因了。Müller-Lyer說得好：『進步一定是人的固有的，至少也是他的本質中發生的，凡是人類社會，過了若干年代一定要發現的。』（社會進化史頁334）他是專從經濟變象去研究文化發展的定律的一個人，倘看到這點，從此可知我把人的本能作最綜合的要素的歷史一元主義，是不錯的了。

六　西洋印度兩方哲學的生命派

（一）

歷史學上最主要最根本的問題，在求知識線中進化的全景，研究各種文化因子之中，有否一個『綜合』的因子，可以爲各種現象的重心的？關於這一層自然不能不推到根本的（Fundamental）綜合的（Sythetic）學問的哲學了。因爲哲學能夠根本的回答何謂生命這個問題，所以在各種文化中，常以自己爲中心，而維持其最高的統一；如實生活上的思想，如宗教、藝術、道德、政治、法律、經濟、科學等等，都不過是哲學思想的反映，依我意思，所謂哲學史，就是綜合的發達史罷了。如果這句話不錯，那就應該

有一個訂正：就是從來講哲學的人，把他看做「玄之又玄」以爲和人類的行爲全無干涉，這實在大錯！其實從古以來的哲學，都是社會公共行爲思想的表現；從古以來的學說，都是以人的本能爲出發點。不過人的本能是有變動有進化的，所以在哲學方面，雖然在某一時代很適合於人的本能，到了時代過去，也就沒有用了。我們現在覺着康有爲梁啓超所講的維新變法，是一句廢話，但在戊戌政變時，却造成了一時的風氣；在哲學史上所詔示我們的，何嘗不是如此。如西洋哲學的認識論，要討究人類知識的來原，性質，有多大效用？這實在都是暗示人之理性的權威，對當時革新運動，有很大影響。但在今日，認識論便漸漸不成問題了！眞如洛慈（Lodze）所譏爲『磨刀不割』的了。又如印度哲學裏有因中爲有果爲無果？因果爲一呢？爲異呢？這些討論，現在沒有人過問的了；而在當時，這問題沒有解決，便不能生活下去。總而言之，人類的行爲是應付

困難解決問題的，而這應付困難解決問題的綜合學問就是哲學。所以每一時代的哲學思想，都足以代表那時代社會的普徧的生機活動，這可以說沒有一個例外。就是實驗主義家所認爲絕對不必要的形而上學，要研究什麼宇宙本體問題，察其始也是社會的產物。我們知道，希臘最古的形而上思想，是民衆對於自然之驚疑而起；蘇格拉底(Socrates)和那些哲人，講學各地，無論什麼人，都聽他們；至於近世的啓明時期，朝野上下，都把哲學看作家常便飯一般，更不消說了。還有黑格兒(Hegel)的辯證法，不是很奧妙的嗎？在俄國竟能影響到虛無黨的運動，如巴枯寧(Bakunine)赫爾岑(Herzen)，幾乎沒有一個不受其影響。可見無論那種哲學，從本質上看起來，都不能不說他是社會公共思想的表現了。印度的吠檀多派，是代表印度民衆的，中國的儒家，是代表中國民衆的。甚至於明末清初學者所指摘爲空談無用的王學學派，在當時都是民

衆的哲學。據胡廬山所述陽明弟子有酒徒，啞子（明儒學案卷二十二）再看心齋父子門下有樵夫，陶匠，田夫等，就更可見了。

因爲哲學是生命的學問，所以能夠影響民衆，於不知不識之間，彌漫於社會思想的任何方面。所謂哲學家，都不過是民衆新信仰的宣傳者，把民衆潛伏心裏的思想組成「系統的」罷了。換句話說，哲學家就是時代的證人，生命理想的集大成者，這話似乎很不通，却實在很足以表示『正統哲學』的態度。從前孟子批評孔子，說孔子是『集大成』；這『集大成』的意思，就是說孔子能夠把歷史的和當時種種生命的理想，加以系統化，就英文講，所謂 Systematize，便是這個意思。而我們無論把何種學說來組成系統的時候，總得先有一個根本原理，這個原理，就是『生命』。凡眞正的集大成的哲學家，他一生所討論的，只是『生命』一件事。我們如不承認生命有外，那末就可以說

世界上沒有一種真正喚做哲學家，而不是講生命的學問了。

我的意思，歷史發達的過程底後面，有一個全體性就是普遍的生機力，就是生命本身。如果不懂得生命，便人類知識線的進化，怎樣有『全體性』可言呢？哲學就是從根本上着想，去研究生命問題，是有全體性的；所以可算人類知識線創造的基本式。哲學史告訴我們的，也正是一時代一時代底知識全體；換句話說，就是這人類精神最玄妙處的生命的發展史了。但哲學之爲全體性，有沒有標準可言呢？有的：

（第一）我們請看東西哲學最初發展的歷史，就可以發現一種全體的概念。就是在周秦諸子哲學的全盛時代，這時全球思想，都在那裏蓬蓬勃勃般興起。如印度釋迦的降生年月，雖古來有三十二說之多，還未能確定，但最可靠的，還是在西歷前五世紀。至釋迦前後的諸大派哲學，大概都是距今二千四五百年之前（西歷前五六世紀）正

當中國九流百家興起的時候，這就是印度哲學的全盛時代。再看西洋思想，有人攷據過，七賢之中，Thales 係生於魯僖二十四年；Anaximander 生在魯文十七年；Phthagoras 生魯宣間；Xenophanes 生在魯文七年；Parmanides 生在魯昭六年；Heraclitus生在魯定十三年；Anaxagoras 生在魯定十年；Democritus 生在周定王九年；Socrates 生在周元王八年；Plato 生在周考王十四年；Aristotle 生在周安王十八年。直到中國秦滅古學時代，而希臘思想也自此漸漸衰微，可見這前後幾百年間，實為地球上有生以來空前絕後的哲學運動。雖然中國西洋印度三方的地理人種，絕不相同，而同時哲學有這樣發達，這實在是很可驚異的，假使不是有全體性，又怎樣去說明他呢？

（第二）再從思想方面看，最初的東西哲學，都是宇宙論的，也都是主張泛神論的。

這種『物質是有生活』的主張，實在可算初期東西哲學家的共通特點。如中國古代最初的哲學，就是很廣泛的泛神思想，我們只要從文字學上攷察，即可知道。（參攷陳鐘凡的中國文字學上之原始宗教攷）周易繫辭傳說記道：『古者庖犧氏之王天下也，仰則觀象於天，俯則觀法於地，觀鳥獸之文與地之宜，近取諸身，遠取諸物，於是始作八卦，以通神明之德，以類萬物之情。』固然庖犧氏實在荒邈難稽得很，然我們總相信有一個仰觀俯察的古聖，替我們中國哲學立下宇宙論的基礎。至神農氏於宇宙本體，以天樂喻他。（見莊子天運篇作有焱氏，注：即神農氏）道：『聽之不聞其聲，視之不見其形，充滿宇宙，包裹六極；』這分明是認宇宙一切爲本體的化身了。黃帝更分明是泛神主義者，呂氏春秋圜道篇引：『黃帝曰：帝無常處也，有處者乃無處也；』以後道家的『道』的觀念，就是出於這種相傳的形而上學。孔子更說：『神無方而易無體；』惟神也

故不疾而速，不行而至』（繫辭）『神也者妙萬物而爲言也』（說卦）可見中國古代的哲學，是泛神論的了。再看印度，最古的經籍，爲四吠陀典，可算印度思想文明的源泉，但也是主張泛神論的。如黎俱吠陀卷十之一二一及一二九兩篇，是極有名的。現在摘錄幾段在下面：

太古之初，金印始起；生而無兩，萬物之主；既定昊天，又安大地；吾應供養，此是何神？

俾吾生命，加吾精力；明神衆生，咸必敬迪；死喪長生，俱由蔭庇；吾應供養，此是何神？

徒依己力，自作世主；凡有血氣，睡者醒者；凡人與獸，彼永爲主；吾應供養，此是何神？

神力莊嚴，現彼雪山；汪洋巨海，與彼流淵；巨腕遠揚，現此廣莫；吾應供養，此是何神？

大地星辰，孰奠麗之？天上諸天，孰維繫之？茫茫寥廓，孰合離之？吾應供養，此是何神？

汪洋巨水，彌滿大荒；蘊藏金卵，發生大光；諸神精魄，于以從出；吾應供養，此是何神？

這種從亞里安人（Aryan）對於天地萬物油然湧出來一種歌唱泛神思想的吠陀聖典，實在就是古代印度思想的結晶。吠檀多派（Vedanta）就是從這裏出來的。再看西洋的古代哲學，他們很分明地都是主張萬物有生論，把那和自然相同，而同時能運動的唯一原理，認做宇宙萬物本體。Thales 說是水，因爲水是流轉不息的，所

以以爲水的自體中，是有生命的。Anaximende 說是空氣，因爲空氣是最能變動而又無限的。Anaximender 說是無限，因爲我們知覺的經驗中，只有「無限」可以充分解釋宇宙的不息的運動。在 Xonophanes 則喚作「神」，也不過積極的說明宇宙的本體，是宗教崇拜的一個對象，所以他仍是一個萬物有生論者。講到Heraclitus更明白了！他以火爲宇宙的本體，因爲火是最能動的，所以把火來象徵宇宙的變化。他有句名言道：「你不能踏下同一條河，因爲新鮮的水，不斷的流着」這就可見他的宇宙論，完全是動體的了。還有如 Anaxagoras 的 Nous，Empedocles 的愛和憎，差不多都是萬物有生論的意味。他們所選的，都是他們各人以爲最精神最流動而又具有最大的內在的生機的，以爲宇宙本體。可見西洋古代哲學，也是泛神論的了。總而言之東方西方，同時異地而同發生大同小異的泛神思想，這種各不相謀的情形，很可看出宇

宙間有個公共的哲學系統，這不能不說是「全體性」的表示了。

(第三)杜里舒告訴我們「全體」的一個標準，是因為其自身有調節能力(生機體之哲學頁七十)那末如果哲學是和全體——生命——相符合的，也就應該有自動的調節之力。現在就着眼這一點來解釋哲學，證明哲學是有全體性的。原來人類文化是只有一條生命本來的路向，這個路向，是以自己為中心，而維持其「自動的調節作用」的路。不管西洋也好，中國也好，印度也好，他們生命的表現，實不能有根本差異，自然反映在哲學方面，也只有一個主張生命「自動的調節作用」的學說，總是哲學的正統大路。雖然在哲學史上也不少有極端的厭世派，或極端的破壞派，但是這種偏左的革命思想，在調節作用當中，至少也是一種普通形式。因為革命思想，就是由不調節，自動的要求調節，所以非正統派多在正統派之先，做破壞的工夫；如孔子之前，有許

多鼓吹邪說的思想家、蘇格拉底之前，有詭辯學派。正統派則常於其後，救正絕對破壞思想，而有一種維持調節作用的建設的企圖，所以正統派哲學的特色，總是生命的進化的，系統的『生命的哲學』，是以全體爲依歸的。借梁漱冥先生『文化哲學』的話來講，應該就是『以意欲自爲調和持中，爲其根本精神』的第二條路了。（參看東西文化及其哲學一書）但這一條路，正是一切生物的本來路向。（費鴻年著新生命論就是從實驗形態學來證明這句話。）我們不要如『文化哲學』，把西洋人和印度人的生活，趨出生活本來的路向以外，我們要知道就是印度人的『自餓不食投入寒淵，赴火炙灼赤身裸體，學着牛狗，齕草吃糞，在道上等車來軋死，上山去找老虎』；這些人還不是極端的要求調節？還不是生活意志之變式的表現？曉得這一層，就可見澈首澈尾，東方西方的人們，他們的生活，都是自動的調節作用。爲要求調節而破壞，若不調節，還

要破壞覺至於戰勝『死亡』而永生。這種厭世思潮，不但印度有之，卽如西洋文化中的希伯來派，中國文化的碩鼠詩人一派，都是這種傾向，算不得印度文化的特色。換句話說，那代表印度思想的，並不是種種外道，乃是內的自我有完全調和的哲人(Rishi)，這些哲人，是代表印度教卽婆羅門教的。婆羅門的大經典讚美自然的浩大的生命不置；把生命看作好像音樂，須要『諧和』。一般並且告訴我們：真正得達人類生活目的的人，必自己能與自然相調和。梵語有 Dvandva 的一句話，可謂表示自動的調節作用，到了極點；一方面動作於相反的方向，一方面仍動作於絕對調和之中，這樣貫透大調和世界的精神，才是印度人的根本精神。可見印度思想，是以全體為依歸的了。復次西洋文化，如今人以『向前奮鬥』的一條路來包括他，這實在也是大錯。因為從歷史看起來，一部歷史都是人們向前奮鬥的歷史，就是改造局面的歷史；然卽在向前奮鬪之

中，未嘗沒有自動的調節作用，未嘗沒有個恰好的地方。所以「向前奮鬭而自動的調節」，不但中國人如此，西洋哲學更是如此，我們都知道西洋思想是導源於希臘的七賢時代，他們的唯一格言，即是「中庸」（Moderation）「無太過」（Nothing too much; nothing in excess）。Thales 更告訴我們：「最高的善，是中庸，不是財富」；似這種教訓，正是希臘人自動的調節生活，也就是希臘民族的根本精神。Von Loon 說得好：「他們喜歡中庸，并不是祇在特別時間內的一句空洞的話，這字影響他們自生至死一生的。他們的文學，取乎中庸；他們的建築，取乎中庸；甚至於希臘的政治家，運動家，也莊重這中庸的性質」。可見笛根生（Dickinson）希臘人的人生觀，把「諧和」（Harmony）一個字來代表希臘文化，是很不錯的了。以後蘇格拉底主張普遍的眞理；柏拉圖主張中庸的自由的；愛亞歷士多德更是很分明抱中庸思想的。他以為一切道德，都不

是趨於極端的，却恰好在兩極端的中間，如勇氣在粗暴與卑怯中；自重在傲慢與卑屈中；寬大在奢侈與吝嗇中。由亞氏的中庸主義，可見西洋哲學也是以自動的調節爲其根本精神，也是以『全體』爲依歸的了。復次中國，從來把『中庸』——生活的恰當看作孔門傳授心法，如論語堯曰篇：『堯曰：咨爾舜！天之曆數在爾躬，允執其中。四海困窮天祿永終。舜亦以命禹。』這雖是託古改制的話，然也可見孔家是認『中庸』爲傳統的觀念了。如周易，尚書，中庸等書講『中』的地方很多，後儒如程子認『中者天下之正道庸者天下之定理』；王陽明說：『本體原是中和的』；『中只是天理只是易』；類此話都可以代表中國哲學的根本精神，是以全體爲依歸的。總而言之，生命就是全體就是自動的調節作用，所以解決生命問題的學問，——哲學，——無論東方西方也都是傾向全體，傾向於最平庸的自動調節的思想。稍有些過或不及便違背了生命的坦坦

大道，便算不得正統派的哲學家了。

曉得哲學是有三個標準，可以證明是全體性的，那末就可曉得哲學的歷史的研究，就是使我們把人類知識綫的全體，作一個概括的觀察。我們對於哲學的歷史知道得愈詳愈切，那我們對於知識綫的全體，所得也愈廣愈深。就中尤以『我們的近代』的哲學史格外重要。因為我們要明白現代人類的文化問題，非先明了近代哲學的狀況不可，所以這次講演，先把西洋近代哲學的生命派，依發生式的法則，分講如下：

等一階級——宇宙哲學時期·文藝復興）

原來人類文化時代的年齡，是越進越短促，每次進步速度越快。現在所謂近世哲學史，在時間上不過是過去知識綫上最後的最短的一小部分，但這一部分，雖然駒光過隙一般，而『全體性』卻仍舊存在，仍可以應用發生式的歷史法則，來解釋牠。如紀

元後十四五六世紀的文藝復興，就是歷史法則中的第一階級，——宇宙論時期。但是實在歷史的年月，是不能有這樣顯著的界限的。如中世反對基督教最力的『新柏拉圖主義』(Neo-Platonism)，他們在玄學上主張『動的泛神論』，可算就是這一階級的起源。他們的思想，乃有極有神祕的傾向，把宇宙完全純美化了，以後無論是正統的，或異端的基督教各方面都受了他的影響。最明顯的，就是奧古斯丁(St. Augustine)，他雖說明神之城是在天上，但他實在是最初設法，將樂國設立在地球上的。所以倭伊鏗在人生問題上說：『有的地方，Augustine 比 Hegel, Schopenhauer 還離我們近些』；這話很不錯！卽因中古時代有許多獨立的神祕主義者，爲個人主義的宗教的代表，所以影響到文藝復興時期，便成功了路德(Luther)司文格(Zwingle)加耳文(Calvin)的宗教改革。他們想打破天主教會的惡習，其實只是要復歸於基

會所說的基敎，要以個人直接和神相聯合罷了。這種北歐的宗敎上的復興，我們依溫特附班（Windelband）之說，也應看做文藝復興（Renaisance）的一種。固然從狹義說，似乎文藝復興的運動，就是文學美術的復興運動，即對於中古時代把一切文化都歸併到宗敎方面的下一種革新運動；其實這話未免說得太早一點。歷史告訴我們：即在一六〇〇與一六五〇時代的人，他們除了宗敎以外，還什麼也聽不見，更不要說文藝復興時代的新人，仍舊還是敎會的人，不過特別的有對於自然之宗敎的覺悟罷了。當時南歐Bohemia 地方，有約翰胡司（Johann Huss 1375?-1415）唱道新敎義，爲敎會焚死，文藝復興就是代表這種宗敎的感情。他們當中如文西（Vinci 1452-1519）孟泰諾（Montaigne 1533-1592）都是極端歌頌自然的神聖與美麗，把一副向對神之深切信仰心，來對自然世界；和南歐路德革除了禁食主義和獨身主義，使這世

界由此得了許多莊嚴馬利亞圖像一樣。所以文藝復興，依我意思不但是文學，美術的運動，實在從底子裏看却是一種想用新教義來代替舊教義的宗教的哲學運動。不過在南歐，則在自然中求教義；在北歐仍祇在聖經中求教義；有這些不同罷了。但在不同之中，却能確定其相同之點，就是「新宇宙」的發現。換句話說，就是他們的宇宙觀，已經根本改變爲「這世界」的了！有這「這世界」的新信仰，所以這許多文學藝術，也都蓬蓬勃勃地開放出來。

在這時期，好像春雷一聲，萬卉齊發，忽而一切古代哲學系統復活了！就中尤以新形勢的「新柏拉圖主義」，最爲出色。他那唯美的神秘的自然的樂天的傾向，實在支配了文藝復興的前半期，(1453-1600)使他成功爲最活潑最華麗最藝術好像春回大地的時代。在這一點，我們自應以白魯羅(Bruno 1548-1600)的「唯美哲學」爲代

表了。他的奇想的愛美的精神，是最淸楚的是意大利文藝復興的思想反映。他用新柏拉圖派常用的表現，——卽形成一切發生一切的光，——去表白他的泛神論。他以爲這無限大的宇宙卽神之發現；自然卽神，神卽自然，宇宙無論內外，都是一個永久的調和，一個『神』的『美』與藝術的調和；我們如以詩人的熱心去觀察，則一切外表的缺點，都消滅於全體調和中了。並且神是無限，萬有都是神發現的光輝，都是有生機的無限的活動。白魯羅是一個普遍的樂觀主義者，是一位神祕的詩人，自然的崇拜者，所以他的結論，把哲學藝術宗教科學都看作一體了。在他以後，英國倍根（Bacon 1561-1621）出來，要『爲方法奮鬥』，他喝破中世紀的宗教束縛，另找出探尋這新宇宙的眞理的新方法。同時劍橋大學的柏拉圖派，還在受神秘主義的影響，主張宇宙的究竟觀。而比較的可算做『世界哲學家』的，却是法國的笛卡兒（Descartes 1596-1630）

荷蘭的斯賓諾莎(Spinoza 1632-1677)和最後德國的來勃尼茲(Leibnitz 1646-1716)他們都是眞正文藝復興期的代表，不但提出了一種新的宇宙觀，對於神更有一種新觀念。他們差不多都是把神看作一個絕大的存在物，萬物都包含於神之中，所以完全是宇宙論的哲學。笛卡兒以「我思故我在」來解釋神的存在；他以爲我的觀念明晰，故我存在。上帝的觀念，亦極明晰，上帝當然存在。並且我有一完全的概念，這概念必有其所自來，小己是不完全的，決不能有完全的概念發生，完全的概念，必從完全之體來；上帝是完全的，故完全的概念，必即從上帝來，故上帝必存在，以我有此概念，證其存在。上帝是可以信託的，因此所創造的自我與宇宙亦必可信。所以笛卡兒哲學當中，以爲欲證明於疑無可疑的自我與宇宙，必須證明上帝存在，而後我們所存想的自我和宇宙，才靠得住。這種單純演繹的論證，初看似和文藝復興期無甚關係，其實神的

存在則宇宙萬事才有新氣象，才能給我們以新生命的歡喜，所以說：「神在他的天上，世界上一切都是對的」；如果沒有神，便存在於這世界的一切，都是虛空，都要懷疑，人們也不要再唱「這世界」的讚美歌了！復次，斯賓諾莎的哲學，其走上生命哲學系統上，更爲明白。他完全是從神的統一與普遍性上演繹出來的眞理，神是自存自明的，其餘一切事物，都靠他講明。並且神不是創造世界的，因爲他就是世界，世界就是神。神不但是萬有的普遍原理，亦是萬有的總和，萬有都不過神的變化。神是想像中最抽象的統一，最高的自由，最眞實最普遍的本體。這種用幾何學方法來證明泛神主義，和文藝復興與宗教上渴求一生命較大的統一的情形，極爲相合。直到十八世紀中葉文學家如雷星(Lessing) 赫德 (Herder) 歌德 (Goethe) 都多少受了他的影響。復次來勃尼茲也是一個泛神論者，他認宇宙有多數的形而上的玄元 (Monad)，每一玄元，表

現其他一切玄元，因而表現全宇宙；所以每一玄元，都是縮小的宇宙。神就是宇宙間最大的中心的玄元，凡玄元皆有體，而神無體，其他玄元之來源，即爲神之不絕的流發，所以神就是玄元的玄元，全宇宙每一玄元，都是神的反映。他在神義論（Theolicy）一書，又說神造世界，但可能的世界很多，於是神乃擇其最好的造出來，所以這世界即是最好的世界，自由的世界，是有預定的調和的，這種思想，使人們生活充滿了活潑元氣，並且暗示有一個生力的中心，與個性的自由發現，實在是文藝復興時期與啓明時期之中，爲承前啓後不可少的宇宙哲學。過此就是自我哲學的時期了。

第二階級——自我哲學時期（啓明運動）

人類本能的發展，不是偶然的進行的，是按着生機主義的條件，從宗教的本能，到自我的本能，有一定的方向的。如在文藝復興的二百餘年以來，就是近代思想的第一

階級，全部工夫，多用在開發一個泛神主義的『新宇宙觀』到了啓明時期，人的本能初達到主觀的自覺的時期，正如兒童初次叫了一聲『我』的一樣，這時對於『新人生觀』特別有興趣了。因爲從前因研究新宇宙，因而不會想到他自己，現在却轉而研究其自身爲起點，知道人是理性（Reason）的一個人，便須努力提高人的『理性之光』使其超越一切。這時代有一個公共傾向，就是自由思想的批評精神，打破了種種偶像，掃除了種種迷想，好像撥雲霧而見靑天一般，所以喚做『啓明時期。』(Enlightenment）在法曰 Eclairissement，在德曰 Aufklärung，總之在十七八世紀所表現的主觀的，批評的，理想的，浪漫的反抗的精神，用一句話來說盡，就是所謂『啓明運動。』這時期的代表，于英國方面則有洛克（Locke 1632-1704），柏克萊(Berkeley 1685-1753)休謨（Hume 1632-1704），在法國則有伏爾泰（Voltaire 1694-1778）

盧梭（Rousseau 1712-1778）在德國這種運動最初發生於文學方面，以雷星（Lessing 1729-1881、爲代表，到了康德（Kant 1724-1804）就成爲啓明時期的許多勢力的集合點了。他的繼承者菲希特（Fichte 1762-1814）謝林（Schelling 1775-1854）黑格爾（Hegel 1770-1831）也都是反應這種運動而起。總之啓明運動乃這時代特別的傾向的產物，在思想史的意義說，就是『我的發見』罷了。

自由批評精神的個人主義，最初發源於英國倍根打破偶像的學說。他對於古代遺傳下來的聖賢教訓，對於社會上糊塗公認的行爲信仰，都抱一種『批評的態度』，這種態度就是『思想解放』的旗幟。到了洛克，他是『英國的最大的最超羣出衆的哲學家』，一六八八年革命的辯護者，他所注意的問題，是認識論的問題，首先提出『人類知識論』（An Essay on the Human Understanding）要『討究人類知識

的起原確實性與範圍』，這實在　啓明運動的第一聲，實在是第一次正式用一篇長文宣布個人在知識上的自由權的他說明知識所有的限制，告訴我們什麼問題是我們可以確實知道的，什麼是或者可以知道的，什麼是不能知道的。因爲他的知識論，注重人心的自動，用批評的方法，一層一層的來發揮人類的知識能力，要人類祗依自己的理性做事，自廣義言之，這就是人類自覺的宣言書了。他學說的根本價值，在反對先天觀念，因爲凡主張先天觀念的，往往把習俗相傳下來的信仰來禁錮思想，遏抑自由，他既然要爲一六八八年的革命找到學理上的正當解釋，那末擁護主權的先天觀念，不消說是要根本排斥的！實則一切知識都是從經驗來的，我們的心，初生時只是一張白紙，上自帝王，下至皂隸，都同是一張白紙，這種徹底要表現知識的確實性；實在使人不能不佩服他了。自洛克至柏克萊，他是個主觀的唯心論者，看重個人比洛克還要進

步。他的哲學，正是精神支配一切的宣言。他竭力反對物質的抽象觀念，以爲物質的存在，都由於主觀變現出來，一切物性都無非吾心的觀念，這種一半批評，一半形而上學的學說，很明白的把「我」從自然機械論的人生觀裏解放下來了。伯氏之後爲啓明運動中流砥柱者，更有休謨。他對於哲學的貢獻，最著名的是懷疑一切的「唯覺主義，」他攻擊神學，攻擊科學，以爲除印象（Inpression）所發生的觀念外，沒有其他觀念的存在，所以連自我與靈魂，都不承認了。自我不過是知覺的一束或是一束的關係；這種極端的懷疑的論潮，實在是批評時期中最富於批評精神的了。總之英國的啓明運動，是以認識論做根據的。認識論好似就是這些批評家的威儀，有了這個眞確的方法和態度，然後按步就班的「重新估定一切價值，」所謂啓明時期的哲學，可說是全從「批評的精神」出來的。

講到法國，更是啓明運動宣傳得最激烈的地方。當那位勇敢的老哲學家伏爾泰對於當時的任何制度都要批評的時候，全法國都同聲叫起『我』來。『我想』『我要』『我反對』……一切的問題都加一個『我』字，這樣的『存我』就是法國啓明期的時代精神。伏爾泰的思想，是受英國批評的方法的影響的，他一生放言高論主張依賴『理性』，于舊制度的反動中提高個人，這一點可算教會空前的仇敵了。同時攻擊法國現象的，還有百科全書派（Encyclopedists），以笛特老（Diderot）爲代表。百科全書中所攻擊的爲宗教專制，苛稅，販賣奴隸，苛虐刑法等。在思想解放上，可算是知識的啓明運動的一盞明燈！但是只有知識的啓明運動，是不能喚起革命，因爲革命的心理要素，是一種感情；所以盧梭的唯情的浪漫主義，正是這時候最有效力的革命學說。從盧梭之發表他的民約論（一七六二）以至大革命，全法國都支配於感情的批評時

代。盧梭是一個富於感情而性格極烈的人，他高唱返於自然，要使人脫去一切人爲的虛僞的制度習慣，向着自然的路上走。他說：『人一生出來，本是自由的，但是現在無論什麽地方，都是被鐵鎖鎖着』；他的哲學，就是要人們打破這些鐵鎖，還我活潑潑地一個人。他還有人類自然平等和參預政治權利的主張，都影響到一七八九年的『人權宣言』，這個宣言，把啓明期瀰漫全國的自由精神，都包括在裏頭了。

德國的啓明運動，以詩家兼評論家雷星（Lessing）的 Laocoon 開始，如歌德（Goethe）席拉（Schiller）也是這個運動的中心。他們都是以自由浪漫的詩歌，極力謳唱自我實現的。在哲學方面，有『爲盧梭革新思想所鼓動，依冷靜細心的理性批評，定理知之對於情意及其他精神活動之位置與關係，調和「我」內部之乖離，救「我」於理知所產決定論淫威之下，而恢復其自由者，則康德其人。』（這一段話從『近世我之

自覺史』頁23引來）自康德提倡批評主義以後，很多學者總知道哲學便是批評的學問，(Critic Science) 他在實踐理性批評 (Critique of Practical Reason 1788) 一書裏，絕對的肯定『自我』的尊嚴，以爲人世有兩方面：一屬必然，一屬當然；前者是個人的現象的肉體的感官的『我』，後者是超個人的；精神的超感官的自由的『我。』我們所能作的，就是體認超個人的我，超脫於形骸感官之外，發無上命令，有無上威權，不受因果支配而達絕對的自由。這種大我（超個人我）的發見，實在即是發見『自律的人格，』即是發現我們內心的『道德律。』康德以後，菲希特更把主觀高潮的精神，推到極端，而主張『眞我』宇宙一切皆由眞我的創造，有我而後有世界。『我』是『我』由此卽發生同一律；『我』設『非我』與我對立，由此卽發生矛盾律；然『我』之外，別沒有『我，』所以綜合以上二原理，便成功下面的一句話：就是『我』與『非我』皆

在「我」當中。所以宇宙中，只唯有「我」，我就是宇宙的根本大法，我所感所行，都是自由的道德的活動。這種自我中心的浪漫思想正是時代精神的反映。其次便是謝林（Schelling）他實在很像一個藝術人，把宇宙一切都看作他的藝術的人格的表現。宇宙即是一種藝術品，在轉化中的自我；這種唯美的唯心論，是將菲希特的自我哲學建築於一浪漫主義的基礎之上，這實在是德國那時共同的傾向。再到黑格兒，他的全部哲學，達到唯心論的最高點，以為一切存在都是思想的體現，一切變化都是思想的變化，他因爲認世界爲理性發展的歷程，所以森羅萬象都是理性，我們的思想，可以自由發達，是絕對的有靈性的東西。固然黑格兒的學說中，有一部分可認他保守極了，但他那「滴水不漏」的形而上學和辨證法，却引起不少的革命思想。照他的學說，世界上沒有絕對的眞理，眞理只是理性自己的隨時變易。所以黑格兒的哲學，很有革命的性質，許

多他的青年門生，從他的學說裏下急進的革命的結論，如左派的司特老司(Strauss)費爾巴哈（Feuerbach）與馬克思（Marx）拉塞爾（Lassalle）就是好例。總之啓明期運動到了黑格兒已經登峯造極，故由絕對的唯心論轉而爲左派的絕對的唯物論，卽由知識線的第二階級；移到知識線的第三階級。黑格兒正是這個時期的區劃線，正是承前啓後的一個人，過此便是對於啓明運動發生反動的叔本華（Schopenhauer 1788-1860）的悲觀論的哲學了。

第三階級——社會的科學的時期（十九世紀）

自我的傾向達到最盛期的時候，社會的科學的本能就勃興起來。結果因在急激的過渡時代，現實感太盛了，人心不絕的動搖，於是苦悶，絕望，悲哀，遂造成十九世紀的懷疑思潮，一方面對於現世的希望很強，一方面又好似失却他的歸趣，原來思想史上

的第二階級，就是從這樣發達出來的，最顯著就是叔本華的悲觀論的哲學，很可代表這時代的思潮。他在觀念世界與意志世界一書裏，主張『世界是我的表現，我的本質爲生活意志，依世界萬象都是生活意志的表現；』這種思想，很帶啓明期的精神。但他同時又主張寂滅意志，解脫痛苦，世界實在悲觀，不如無世界，并且否認啓明時期的一切，這自然和過去哲學家的說法恰相反了。以後哈脫曼 (Hartmann 1842-1906)主張『無意識的哲學，』把悲觀論擱在歸納法的基礎上，用許多事例再推到形而上學，更可見厭世的，乃至世紀末的傾向，確是十九世紀思想界的一面。因爲這時人們的思想：從精神的變了物質的，理想的變了機械的，主觀的變了客觀的，總括一句話，即從向壁虛造以『美』爲極致的，現在却一變而徹底『求眞。』把這『千瘡百孔』的自然和外面假裝面具的社會，都赤裸裸地揭穿出來，這正是科學『求眞』的態度，結果安得

不傾向於悲觀厭世？如馬爾薩斯（Malthus）社會的厭世觀，斯蒂納（Max Stirner 1806-1856）極端個人主義的厭世觀，赫胥黎（Huxley）生物的厭世觀這些對於現實世界真相的深刻的悲哀，實在就是科學的社會的時期的特殊色彩用不着什麼大驚小怪的

但是科學時期並不是只看黑暗方面而忘却光明方面的。我們試把十九世紀初期英法的哲學研究一下，就知道我們知識線的範圍比從前進步得許多。我們最概括來說，十九世紀的思潮，就是現實思潮，不但包含科學的進化論的，或物質的進步乃廣包社會方面的政治的經濟的實際進步。這時期的代表在法國以聖西門（St.Simon）孔德（Comte）爲先驅。還有純粹社會主義方面的，如傅立葉（Fourier）路易伯蘭（Louis Blane 1811—1882）蒲魯東（Prouhdon 1809—1865）等，不但代表尊重實

證的科學的傾向，實在竭力從事民衆主義的社會改造的宣傳。聖西門最初用『實證的』和『勞動尊重』這個名稱，依他意思要改善社會生活，必須靠自然科學的進步，所謂『化海水爲啢嘓水，使普天有情同沾一勺』這就是他所馨香禱祝的理想社會了。這種思想，影響到孔德，便成功他的實證哲學 (Philosophie Positive)。孔德的三時代說，就可看做實證主義的宣言書；以爲實證時代就是科學時代，就是科學知識爲一切人類生活基礎的時代，他這樣尊重『科學的哲學』實在就是近代哲學的新傾向。最可注意的，就在他的著作中選擇他所認爲最根本的『社會學』看作一切科學的總滙，這樣看重社會的思想，也是孔德的最大貢獻！在英國方面有與孔德同爲十九世紀現實思想的創造者，爲約翰穆勒 (Jhon Stuart Mill) 的歸納的論理學。自這種論理學出現之後，歐洲學術界與思想界，都自然而然傾向於經驗的科學的歸納的方法。

然真能完全實現這個理論的，我們不能不推到建設進化論者的達爾文（Darwin）與斯賓塞爾（Spencer）了。達爾文在思想史的最大貢獻，在他供給近代人以一個進化的眼光。自物種起源出版以後，差不多個個自然學者都承認進化的大原則；這個原則是可用觀察與實驗來證明的。換句話說，就是一種實證主義的精神了。以後赫胥黎斯賓塞爾提倡『不可知論』（Agnosticism），更把實證主義的精神置諸穩健之地，嚴格的不信任一切沒有充分證據的東西。斯賓塞爾更把進化的原則應用到『可知界』的各方面去，因而主張一般的就宇宙說進化，進化一字，便給他推用得很廣了。在德國方面則自黑格兒學派分裂以後，『左』派的司特老司（Strauss）費愛巴哈（Feuerbach）及許多社會主義者如馬克思（Marx）恩格思（Engle）拉塞爾（Lassalle），均足使唯物論在當大盛。在科學界則經一八五四年博物學家大會，已確立了

以自然科學說明一切的信條。還有達爾文學者赫克爾（Hackel）想他的一元論，來解決『宇宙的謎』，他的精神支配近代的人心；差不多所有科學家都信服，並且組織一元論公會去宣傳他，但是赫克爾的思想，在純粹的科學家看起來，不免帶了半分空想，柏黎（Perry）在他『現代哲學的傾向』很批評他以為自然哲學的弊病，赫克爾學說裏面完全有了。不錯！十九世紀產兒的赫克爾實在給十九世紀的科學，做一個很光榮的下場。觀于他的弟子奧斯托爾（Ostwald 1853——）以化學者的資格極力攻擊唯物論，可見這時期的精神，已經完全消失，在思想史上便不得不另闢新途徑了。

第四階級——現代的生命哲學

現代是哲學復興的時代，現代是新形而上學創設的時代，哲學在這時方能通過實證主義而入於新理想主義。在這哲學的復興當中，哲學充滿了生命同創造的精神，直接

和精神生活接觸；這是『科學的哲學』從來沒有做到的，現在却將着這個特殊的新的使命。對於絕對主義主知主義，而主張人本主義主情意主義；對於理性派理論派或抽象派，而稱爲生命派行爲派具體派；這就是現代哲學的新傾向了。

在十九世紀後期，大陸上的思想界，忽然出了一個怪傑，叫做尼采（Nietzsche 1844—1900）。他實在是現代哲學的急先鋒，他最初受叔本華的影響，但叔氏以滅意爲主，尼采却斷章取義的說：人人滅身成聖事之不可能，所以希望有超人的生活，可以增加人的生活的價值。『超人』就是人的較高較超的一種，是生命向上的一種表現，是人的『向權力的意志』的表現。由叔本華的悲觀論的哲學，一轉而爲尼采的超人主義，這其間進化的痕迹，很可供人玩味，然自尼采以來，總有現代哲學；自尼采以來生命總能重新估定了『新價值』。尼采以後，在美有詹姆士（William James 1842—

1910）的實驗主義（Pragmatism）。在德有倭伊鏗（Eucken 1845—）的行爲主義（Activism）在法有柏格森（Bergson 1859—）的直覺主義（Intuitionism）都是奉這個新使命而來，都是拿生命的活動創造做中心的。詹姆士實驗主義的中心意義，是經驗論，主情意論，主觀論。因爲心理的自然發展，最初是興趣，次爲注意，最後纔是知識，可見情意作用實是支配知識的根本原力，我們認識眞理是應該拿情意的利害關係做標準；將眞理看作有效果的東西。復次知識既不確實，祇好容認那憑信仰假設的確實，在這點詹姆士又提出信仰的意志，做他學說宣傳的旗幟。這個信仰，是一種無窮冒險的態度，並不是要尋一個世界可以歇肩，實在覺得這個世界裏須要奮鬥去換平安。他自己說：『我嗎？我願意承認這個世界是眞正危險的，是須要冒險的，我決不退縮，我決不說「我不幹了！」』這種熱烈的生命要求，企圖把捉生底全體經驗，這才是實驗

主義的根本精神。此外英國席勒(F. C. S. Schiller 1864—)的人本主義（Humanism)拿人類做中心，解釋一切問題；美國杜威（John Dewey 1859—）的工具主義(Instrumentalism) 認知識不過生活或實行的工具；這都可認爲實驗主義的一派，頂能夠代表現代底動的進步的思潮的地方。雖然如此，實驗主義是不談形而上學的，他們以爲實驗主義就是一個息止形而上學無謂紛爭的方法，所以他們排斥理知並不澈底；他們所唱的利害關係，由柏格森眼中看來，也只是一種翻譯的知識。於此有孤軍突起，比起詹姆士杜威的哲學，還要直覺的，生命的，這就是新形而上學底創造者倭伊鏗和柏格森了。倭伊鏗主張精神生活，以爲在感官經驗以外，還有一個實在，獨立而又內在的精神生活；這精神生活是一切的動的創造的自主的生力，他本身便是一切實在，人與自然都是屬於這個實在，這就是人和自然所以存在的最深的本質。但是我

們不要誤解了倭伊鏗的意見，以爲精神生活是已經完成的，如果我們不能永久不斷的努力，不能永久不斷的活動，便決不能參加這個實在。所以要達到精神世界，必須奮鬪努力，用着他自己的話說，就是『精神界能成我們自己的生命，但是要我們自己努力，自己決定，自己參入精神的生命，自己提高天性中一切自尊的本能』能夠這樣，他就有權自稱爲人，他的究竟的具足的生命，才第一次出現。所以倭伊鏗的哲學，帶着非常濃厚的奮鬪色彩，給『世紀末』煩悶的人生，找着一個安心立命之處，這個貢獻再偉大也沒有了。復次柏格森用直覺的方法，直接的體驗生命的緜延創化，他說：生命好比一股大流，沒有時候休息的，也不會重複的，也沒有部分的，只是那繼續前進的不斷的「生的衝動」(Elan Vital)只是一種『眞時間』。這眞時間的認識，不要憑藉一種理知作用，是藉一種內在的同情的方法，以遊神於物的內面，而親與其絕對無比不可

言狀的本體融合爲一，這就是「直覺」了。直覺是人人都可有的，所以柏格森說：「至少有一樣眞實，是我們都能不用分析而用直覺，而自內得到的，這就是我們自己的人格；在那裏流着穿過時間，我們的「我」在那裏緜延」因此他就主張自我不斷的創造。反對機械論和目的論，極力唱道我們的生命是自由意志的。我們就是生命的整個性的表現。我們是對於生命之大流負責任的。他有一篇論文，叫把生之衝動應用到民族們的生命與自由上來，可見柏格森的哲學，全部自直覺出發，而組織一偉大的哲學系統，這實在給哲學界開了一個新紀元。此外和柏格森倭伊鏗思想相近的，是新康德派溫特爾班（Windelband）黎卡特（Rickert）等的『價値哲學』。他們以爲這個世界是價値底世界，企圖把一切個性化來表現內部要求的。他們看重歷史，以爲眞歷史是不可分割的，是渾一的，活個性的表現，我們要判斷歷史有沒有價値，是說歷史那個東

西，是價值意識底表現，就是個性的在這個地方，實在完全發揮了晚近哲學的特色。還有近年的一個最後的學派——新唯實主義（New Realism），如羅素（Russell）他的哲學是澈底的從數學上的點出發，是一種『邏輯的元子論』或『絕對的多元論』，其實也正是一種看重個性的哲學方式。他在歐戰以後，很注意社會哲學方面，反對強權，反對近代產業主義與社會制度。他的旨趣，只在排斥佔有衝動而開導創造衝動，讓各個人去自由的活潑的生長；這種思想可以看作現代思想界普遍的趨向。但我們更要注意的，即在歐戰以後，德國哲學的特殊傾向：如窪鮑姆（Wa'baum）的『罪惡與肖像之世界』（一九二〇年出板），威廉夏士（Wilheln Hass）『對於心靈本體世界的研究』（一九二一年出板），楊森（Otto Yanssen）的『形而上學研究的準備』（一九二一年出板），他們表示一時代的精神已進於另一個新的路徑，將來西洋的

思想界，究竟要成功怎樣的情形呢？在這個形而上學的復興中，似乎已明示我們早晚必有新意義的新時代發生。以上述近代西洋哲學的生命派竟。

（二）

我們研究印度文化，好似印度的思想，就是出世的思想；差不多自吠陀以來，好多家數，從高的佛法，一直到小乘涅槃經所列的六種外道，——自餓，投淵，赴火，自坐，寂默，牛狗諸外道，——都明明是做那出世的生活。這些苦行外道，和求死一般，如果這也可以代表印度文化，那末印度早就該沒有人種了！早就該沒有文化之可言了！但我們現見印度人還在那裏生活着，可見代表印度人全部的要求的，並不是如此。並且印度的外道當中，還有和出世精神剛剛相反的「順世外道」，這一派不信梵神，不信三世，不信靈魂，不厭世，不修行，他們的哲學，完全是唯物的。據成唯識述記（卷六）說：「順世外

道唯執有實常四大生一切有情，一切有情稟此而有，更無餘物，後死滅時，還歸四大。」這分明就是「多元主義」！他們又極力排斥神秘，批評吠陀道：「祠火三吠陀，提三杖，投灰諸行法，皆爲無知怯懦者而作。如祠祭所供之牲能升天者，則曷不自殺其父以祠？如供物能充祖父之饑，遠行之人，可不齎餱糧。如地上之供物，能養天上之人，則屋下之食，何不飽屋上之人？三吠陀之作者爲妄人爲妖惡。」似這種不信神的唯物的多元的思想，雖和別的宗派極端不同，然也很可見在印度方面也是有人走上很執著物質的一條路。不過由印人看起來，順世外道一名路伽耶（Lukya），是有「惡論」的意思，所以和主張出世的外道，也一樣的不對，一樣的不能代表印度思想而代表印度思想的，必別有所在了！

平常一講印度文化，就聯想及於「佛法」，以爲「佛法」就是印度文化的代表；卻

不知在沒有佛法以前，印度的思想界早已發達了。佛法只算後起的產物，祇算一個反對婆羅門教徒的新運動，當時婆羅門人有的逢場作戲，貪財好利到了極點，於是生命派的哲學弛緩了，才有佛陀出來。我們須知道在佛初五百年間，全印度所宏傳的，都是從『苦集滅道』這四諦生出來的小乘法。這小乘法，就是發端於反對婆羅門教徒的。從佛教教理發展史看起來，印度佛教，大體可分作兩個時期：(A)自佛陀至紀元二世紀龍樹出世時代止，都是小乘教隆盛時代。(B)即龍樹以後，總是大乘教勃興時代。所以小乘在前，大乘在後。至今印度錫蘭的小乘佛典，都用巴利文（Pali佛所生地的文字）北方所傳大乘，總用梵文；巴利文是阿輸迦王所集（第三結集），梵文是小乘諸派分裂以後由迦膩色迦王結集的（第四結集）。當時高僧大天（梵語摩訶提婆）不守從來的教義，唱導異說，實在就是大衆部和上座部分裂的原因，也正是大乘興起的

根本。直到紀元二世紀後，有龍樹提婆無著世親出來，（還有馬鳴菩薩實一詩人，而宣說小乘法的。從來誤會他爲大乘起信論作者，實在大錯！）大乘佛法，纔告成立。所以大乘並不是佛說，只好算龍樹提婆無著世親等所自創，是後來進化的產物。我們根據歷史，就知道大乘實繼起於婆羅門敎再興之後而受牠的影響；於印度本土、幷無勢力，降至紀元十二三世紀，早已陷於全然絕滅的悲運裏了。由此可見佛敎在印度本不過支配一時，且所支配的還是印度中古的黑暗時代。到了婆羅門敎再興，所謂有名的吠檀多派婆陀羅衍（Badarayana）商羯羅阿闍梨(Sankaraacarya)，與佛敎一大打擊，這就是印度的『文藝復興』。本來在小乘佛法裏頭的世界，是暗黑的，灰色的，像荒寥的砂漠一般，現在却發現了神秘的，歡樂的世界來了。所以吠檀多派才是印度生命派的代表，佛法所代表的，不過一個黑暗的時代的一斷片罷了。我也知道，這裏的話一定

要引起許多佛敎徒的不平，但我個人從歷史的研究的結果，實在覺着佛法是不可以代表印度思想的佛法，既不足代表印度，那末把佛法的一宗派，——唯識宗，——來講印度文化全體的，更毫無是處。

依我意思，印度從古稱爲「婆羅門國」，大唐西域記云：「印度種姓，族類羣分，而婆羅門敎特爲清貴，從其雅稱，傳以成俗，無有經界之分，總謂之婆羅門國焉。」所以述及印度思想，應該以婆羅門敎，——印度敎，——爲代表。在印度的最古典籍曰「四吠陀典」（Catur Veda），就是婆羅敎所奉神典。就中黎俱吠陀（Rig—Veda）有頌神的詩千篇，可算印度汎神思想的萌芽。如頌火神的詩道：「神力無疆，人莫能外。」頌風神道：「神手搖轣轆，聲甚近；神行愈遠，愈增光榮（中略）神之威力，人類聳驚；山嶽震驚。」頌晨光道：「仰彼晨曦，美光閃爍；升入中天，有如水波；（中略）神祖其胸，盛其容飾；

神兮偉哉，閃爍晶瑩；（中略）神路蕩蕩，走登山巔；神體自光，穩歷瀛海；（中略）神兮神兮，長我活我；惟神所欲，使我獲福。』此外頌宇宙創造的頌日月的，都是很美麗的歌辭，對於眼前浩漠的天空，而虔誠敬禮，這就是印度哲學的淵源了。我們知道印度哲學最重要的是六大派，而這六大派其初都是起於解釋吠陀，所以都可算『吠陀的潮流。』吠陀的範圍非常廣大，而吠檀多派實爲正統派的代表。現在將六派哲學和吠陀的關係，依木村泰賢所說，列之如下：

（a）基於吠陀聖典以組織其教義的正統派：

（1）彌曼差派（Puarra Mimansa）……組織者闍彌尼（Jaimini）

（2）吠檀多派（Vedanta）……婆陀羅衍（Badar ayana）

（b）共認吠陀的權證，但不是直接繼承吠陀的思想的：

(3)僧佉派(Samkhya)(數論派)……刼比羅仙人(Kapila)

(4)瑜伽派(Yoga)……鉢顛闍梨(Patanjali)

(5)吠世史迦派 Vaisesika)(勝論派)……迦那陀(Kanada)

(6)尼耶也派(Nyaya or Naiyayaka)(正理派)…喬答摩(Gotama)

這六派本教義的性質，而爲教系的組合，有的直接繼承從前的婆羅門主義；有的從而改造；有的要全然獨立；但無論有種種方面的不同，然都是從婆羅門派——四吠陀典——生出來的。所以我的意思，祇有婆羅門教，可以完全代表印度思想；祇有婆羅門的教理，可稱印度文化的根本精神。如果這話還不能相信，就請再從「統計的方法」把晚近印度的思想界，從數量去觀察。按印度人口依一九一一年與一九二一年的記載，以宗教分別之如下：

	1911	1921
印度教	217,587,000	216,734,000
回教	66,647,000	68,735,000
佛教	10,721,000	11,571,000
安尼密斯教	10,295,000	9,775,000

由上可見印度佛教的現狀，和安尼密斯教差不許多；安尼密斯是原始民族的宗教，往往因時代的推移，而列入印度教當中，可見依統計的指示印度教——婆羅門教，實在印度思想界最佔優勢，我們把他來代表印度，是一點也沒有疑義的了。不過印度教裏，依吠陀有『理』『事』的不同，又可分做兩個宗派；彌曼差派是尊重事實方面所

以主儀式祭典的說明；這派太偏于宗教制度方面了，雖然可稱印度敎系的純正統派，却與哲學的思想無干，沒有講述的必要。祇有吠檀多派要解釋吠陀的原理方面，可算最富于深遠的哲學的，並且成立最後年代較新，至今還在支配印度的思想界，所以我即拿他作印度生命派的代表來講：

原來印度的根本思想，是蘊含在烏波尼娑度（Upanisad）裏，烏波尼娑度或名之爲奧義書，因爲是解釋吠陀裏頭的玄理，又可呼爲吠檀多，即吠陀的究竟的意思。對於吠陀經中最深奧的生命的宗敎，打算把他完全實現出來，這就是吠檀多派的最大貢獻了。我們試用烏波尼娑度一書的話來說，如：『生命就是無限。』在宇宙一切活動之中，表現自己的神，便是人心中最高之靈；用一霎時的直覺去實現神，即可得不死之生命。』又說：『獨在活動中，你願活一百年。』又說：『眞正得遂人類生活目的的人，必

已能與自然相調和。」「你須知自身的靈魂。」類此的話，就是讚嘆生命不置。教訓我們在圓滿的無限裏去實現生命，這就是印度生命派的唯一意義、最可注意的，就是他們對於「死」的解釋：以爲我們的生命，在外表方面是有限的，在原理方面，是無限的，所以真正的死，是死向永生，不是死向消滅。我們的生命是永遠的，是不死的，在生命之永遠向上中，死也只是生的一段經過。因此便可不信有死，死即是生，更不消說在一個生的世界，更應該怎樣順着自然道理，頂活潑頂流暢的去生發了。因此印度人讚美生的文字，如對於性愛，比別的地方更看得神聖些，尊重些，性的行動，在印度是有一種宗教的意義，而性的生活內容，在印度戀愛的文字中，是以一種最鄭重的精神解說的。關於這層，請看「愛的成年」第一章所述：吠陀聖典的一段教訓，說一個男子和一個女人睡時，向自然造化諸神祈禱的話，便可知道。引者並說這段文字，及到英文吠陀譯本這篇

地方，只把梵文的原文照抄就算完了。那德文的譯本，在這個地方，更加以一句注解道：「不可譯，不可譯，」可見在西方人都不敢譯出來的關於性愛的文字，竟發現於印度敎的聖典當中；那末印度人之看重生命而非主張「無生」，也可見了。吠檀多派是傳吠陀的究竟的意義的，所以正是印度生命派的代表，並且是印度近代哲學史上的代表。以下我就把發生式的歷史進化去說明他。

第一階級——宇宙哲學時期（婆陀羅衍）

吠檀多派大概成立於六八世紀之間，這時佛敎已經興起了一千多年，已經陷在自滅的苦境，於是印度的文藝復興（Renaissance）一時崛起來。在從前荒涼得像沙漠一般的客觀裏，忽然重新發見宇宙從前只是一種純粹的寂滅否認世界上萬物的，現在卻要擁出萬物，走入於宇宙的生命之中。這種思想，最明顯的表示于吠檀多派

創的人婆陀羅衍（Badarayana）所著的吠檀多經。這部書一名梵經（Bramna Sutra），或根本思惟經（Sariraka Mimausa Sutra），對於佛教毘婆沙派、中觀派、瑜伽派、（卽說唯識派者）都有很嚴格的批評，可見是一種反動。這部書的內容劈頭卽研究宇宙大原理「梵」是什麼？所以說：

「今由梵之思索始。」

梵（Brahman）就是宇宙萬有的原理，在烏波尼沙度裏已將宇宙的本原歸梵。梵的本性爲力（Bala），爲大（Bhuman），爲存在（Sat），爲精神（Cit），爲歡喜（Anauda），爲實在之實在（Satyasya）。關於這個問題，印度學者有許多議論，吠檀多經不過將烏波尼沙度中種種異說，搜集起來，而發揮他的正意罷了。他對於梵下一個界說道：

『彼之生等於所存。』

註釋家解道：『彼』是全宇宙義；『生等』是生住滅等；頌文的意思，是以梵爲全宇宙的創造者，保持者破壞者。梵造世界，又周行世界萬物之中，所以是全宇宙的創造者，保持者。『宇宙由梵而生，被梵所維持，向着梵轉動而入於梵；』所以又是破壞者。總之『梵』就是絕對唯一的存在，不過和數論派所講『自性』不同。『自性』好像老子的天道觀念，並不是有意志的作用，只是一個『無知；』反之梵是具有世界的全意識，他在空間或擴張的世界裏是全意識，在靈魂或內包的世界裏，也是全意識。因要辨明『梵』不是『自性』，吠檀多經裏很明白地告訴我們：梵是萬有的動力因（Nimitta，）同時又爲其質料因（Prakrti），由其自己的發展而形成萬有，好比木工，兼備材料一樣。不單如數論自性，只爲無知的物質原因；也不如濕婆派的大自在天單爲質料因

以外的人格神；實在是一種「精神的實在，而爲萬有生住滅的計劃者，同時又爲其材料者」。這種把萬有看作梵的大意匠的結果，很可以拿來代表吠檀多派的宇宙哲學。

婆陀羅衍切實覺得梵是包羅萬有而爲宇宙論的，所以梵到底不能爲部分的說明，是個人的精神以上萬有要素的物質以上底總包括的一個大實在，——是在時間空間一切之中，又超脫於時間空間一切之外的永遠完成的實在。雖然開展而爲世間有情，但梵的自體，仍然沒有一毫的分裂；萬有生滅，好比梵統一性的風舒光耀，而他的自體仍是永恆妙樂絕對自由。並且梵中瀰漫有無限的光明，無限的生命，無論物質和靈魂，都沉浸在他的懷抱當中。所以梵的表象，無所不在，我們在世界中所有的東西，都可以看見他。但在這裏有一個疑問：卽自精神的實在的梵，怎樣發生無知的物的世界呢？梵本爲永遠完成的實在，因何動機而開展宇宙呢？這個答案，在本經裏拿譬喻作解

釋；以爲祇是游戲的動機。註解家解道：「好比無不足國王唯爲着游戲而狩獵罷了。」宇宙萬物，都祇是全智全能的神油然湧出來的歡樂的形式，都祇是由於神的歡喜游戲才發現的。我們因爲弦可以發嗡嗡的聲韻，所以才發明了原始樂器，神也是要求於活動中找得歡喜的成就，而表現其自身。所以這種大膽的詩的宇宙緣起的說明，實在使一切萬物都獲得一個新意義，這就是所謂泛神觀了。本來在吠陀書裏，已經有世界不惟爲神所造，而且是由神自身歡樂造出的教義。如曼特迦書常有喻云：「有如一蜘蛛引絲而布網，世界錦羅開，還卽自身出。」「看那蜘蛛吧！牠從牠自己的身體裏引出了絲線，以造成奇異的蛛網；」這就是神造宇宙的一樁故事，正是吠檀多派的宇宙觀。因爲神體轉變以爲宇宙，所以全宇宙卽神，神不在宇宙以外，而與宇宙合爲一體。換句話說，就是世界中所有的東西，都是被神包封的泛神主義了。

但我們要注意這一時期所發揮的是宇宙原理——梵，——方面，而於人生原理——我——方面實在沒有什麼發明。本經裏很顯明指出梵和我的關係，梵是唯一無二的生活，我是現象複紗的；梵是自由靈妙的生活，我是不自由不淨的；並且梵爲全體，而生活我祇是其一部分或屬性。全體和部分不同，故『梵』『我』也很有區別；離全體部分不能獨立，所以梵爲作者保護者，而個人祇是被作者被保護者罷了。本經中有阿周摩羅梯耶論師說：『個人我包含在梵當中。』傲多弱弭說：『個人我脫却身體時，歸入於梵。』但這種講法，都分明把『梵』『我』看作兩件東西，不是一，東西到了『梵我同一論』成立，已經是印度哲學史的第二階級了。

第二階級——自我哲學時期（喬陀婆陀）

在吠檀多史上的『啓明運動』，大概發生於七世紀時代喬陀婆陀(Gaudapada)

書有曼陀括耶頌（Mandukya Karika），這部書可看作純然『第二階級』的產物。在頌裏駁各派宇宙觀中，有破神以遊戲目的而作世界的話，不消說就是對於吠檀多經以世界創造動機唯爲遊戲，這個學說的反動了。喬陀婆陀很明顯的主張一種『一元論的觀念論』，以爲眞正實在的，只有我們心性的不變常住的『我』。即就宇宙萬象而言，也都是『我』放射出來的影子罷了。本頌的內容有二百五頌，分爲四章，都只是發揮這一個道理。在第三章裏，主張梵我不一，從各方面來證明大我和小我同一。立假譬喻道；大我如虛空的本體，小我如瓶中的空；然瓶中的空和大虛空本質相同，算不得是由大虛空發生，也不是牠特定的變性；同理小我也不是大我發生，也不是牠的變性；本質上本來了不相異。但是瓶中的空，暫因瓶的限制，現與虛空不同；小我也因身體的限制，而現與大我不同；等到瓶破時候，就瓶中的空，融會太空；身體的限制一去，便小

我也自然淸淨融化，和大我冥合。再詳細說吧：卽當瓶未破時，瓶空和太空，也畢竟沒有什麼不同。身體的限制只好算作似有非有的一個幻影，從底子裏看去，是不存在的，是只有個唯一不二的「我」的。所以小我就是大我，而人人的本性，都是不變的，常住的，自由妙樂的。因此在本頌裏就這樣說：

諸法（各自心性）本來無始等虛空，無論何意，均無有雜多。

這就是說沒有什麼差別的「我」。全宇宙只是一梵，一梵只是一我，這就是所謂「梵我同一論」了。這個學說的特色，就是把梵歸結到自己心理上的說明：梵卽是我，我卽是梵，所以我就是宇宙的本體，世界有情，都是從我們心識變見出來的。因此在本頌第四章，就發生旋火輪的一個比喻。如把火急轉，生長圓等的火線；同理我們客觀主觀的現象界，也是由心識動轉而來。所以說：

如由把火動搖，有直綫曲綫之相；由識之動搖，而現執及執者之相。如不動搖，火不生相故。無動搖之識，不生相故。

因爲宇宙是由我心所變，所以宇宙只是自我的表現。第二章有一句很重要的話道：

我神（大我）由自已幻力，表現自己。

但『我』以什麼順序來表現自身爲現象呢？本頌裏說：大我先表現內部的光，次表現外部的物。這種完全唯心論的個人主義的思潮，把宇宙的消長變化，都認爲我的消長變化，實在是印度啓明期的根本精神。以後商羯羅阿闍梨（Sankaraacarya 生於公歷七百八十九年）要分別『上梵』(Param Brahman)，『下梵』(Aparam Brahman)，也是傾向於主觀的思潮。他很看重認識論，以爲『存在即知；知即存在』但這個知是

主觀的，不是客觀的。所以上智所見的爲上梵，下智所見的爲下梵。上智沒有分別見，用證會發見本體，這是『眞諦』。下智有分別見，由經驗觀察現象，那是『俗諦』。他還講『眞我』，講『無明』，其實所代表的都是這一時期的精神。直到薩陀難陀（Sadanada）著吠檀多精要，把梵看作有知妙樂的本體，以圖表之是：『梵——實在——知——妙樂——我』，他還往往引烏波尼娑度兩句的格言：『彼即汝』，『我即梵』來證明他的人生觀的歸著點，在要求自我的最高顯示，這就是這時期渴望解決的問題。

第三階級——社會哲學時期（甘地）

我們知道印度的歷史，是繼續的社會調整的歷史，不是組織能力以備攻守的歷史，所以自古印度賢哲的宏傳，都不在乎要征服世界，而在於實現眞理。近代因與世界列强交際，受英國政府壓迫以後，才有甘地（Mahatma Gandhi 1868-）出來，提倡『

不合作運動。」他是一個大法學家，一個宗教性質的政治領袖，他的思想實爲奠定新印度的基礎，爲吠檀多史上開一個新的紀元。因爲他所信仰的宗教，是印度教中所有的經典，他就完全把經典的教義，應用在社會政治方面，不僅是爲印度人爭自由，且爲全人類彰顯眞理。當一九二〇年八月十一日，他曾宣言：『我和印度結婚，因爲印度對于世界實負有極重大的責任，……我的宗教，是無國家，和地域的限制的。』這就可見他能夠代表時代的精神了。他把『愛』的哲學，應用來講政治，而主張他的『以善勝惡主義』，想將道德的能力，勝過於殘暴的能力。他主張『不合作運動』，是因爲他是不能和罪惡合作的；所以他鼓勵印度人民反抗英政府，即用這種不合作的手段。『我們當怎樣達到獨立的地位呢？就是以愛的精神，勝過一切的强權；』一方面不與强權合作，一方面也不用暴力，依此而解放了自己；恢復他印度自治的國權，這就是甘地把吠檀

多派原有的思想在政治上的應用了。他的思想，還有幾個特色：(一)廢除階級的制限；(二)男女平等；(三)『回到紡車去』就是促進家庭工業，使印度在經濟上能自給自足，免受外國資本的掠奪。此外他還宣言：(四)『我們的目的，是要和全世界的人們做朋友；我們要堅持非暴力主義，……且將要和全人類同在，直到全世界真到了和平的光明的樂土。』(以上見甘地小傳甘地主義等書)這麼一來，可見甘地確是印度人所要求的一個政治領袖，把他來代表印度思想的第三時期，也是決沒有可疑的了。

第四階級——生命哲學時期 (太戈爾)

依奔卡兒(Bengal)醫生的話：印度今日的時代，是「太戈爾的時代」(The epoch of Rabindranath Tagore) 所以我們接着應該對于這位生命的哲學家——太戈爾——研究一下；他和甘地不同，更只希望着印度人可以代表全世界人類合作的精

神，而反對狹義的國家主義。換句話說，太戈兒是一個世界主義者，是印度新精神新運動的先驅；他是詩人偉大的音樂者，同時又是生命派的哲學家。我們只要讀生之實現(The Realization of Life)一書，便知道太戈爾不但可代表印度的時代精神，並且這種宗教的詩的興味的哲學，在最近代哲學裏，也是得未曾有的了。他在宇宙人生政治，都有卓絕的表現，而唯一無二的中心觀念，只是一個生命的實現主義——自我的實現在愛裏的實現，在動作裏的實現，美的實現，無限的實現。——他告訴我們：宇宙是一個大和諧，人生目的，是在情感裏和行爲裏去實現這大和諧。他的美的形而上學，使我們恍如音樂一般，直接達到我們心裏。他還著了人格(Personality)國家主義(Nationalism)各書，以發揮其人生觀和政治思想，所以卽在吠檀多史上，也是一個集大成者。這裏將他代表印度哲學第四時期，眞再好也沒有了。以上述印度哲學的生命派竟。

七 中國哲學的三時期

現在我們再重申已前所說的觀念，假使我們所講的發生式的歷史法則，正是了解歷史進化的鑰匙，那末在哲學史裏應該有許多實例，來證明這句話了。當然這種進化線索，在西洋印度可以適用，在中國也可以適用的。西洋近世哲學，可分三個時期：每一時期，代表一種人的本能。如文藝復興時期，是代表的宇宙哲學，如笛卡兒斯賓諾莎來勃尼兹的學說，可爲明證。啓明時期對於新人生觀特別有興趣了。這時以研究其自身爲起點，所以是自我哲學。如英之洛克柏克萊休謨，法之伏爾泰盧梭，德之康德菲希特等。非奇特至謂：個人的哲學，就是他人格的表現，可見這一期所代表的，是自我的本

能了。近代為社會哲學時代。可以孔德斯賓塞爾代表之。直到現代，哲學家，如柏格森詹姆士倭伊鏗都是「生之形而上學」的主唱者，可算全體哲學生命的偉大的新時代的開端了。又如印度近代哲學，則當以吠檀多派為代表。開創者婆陀羅衍著吠檀多經，其問題為『宇宙原理，——梵是什麼？』故為宇宙哲學。後繼者有喬陀婆陀作曼陀括耶頌，主張一元論的觀念論，說眞正實在的只有我們常住不滅的我。這種思想，是可以代表自我哲學時期的。至於政治社會方面，則因印度的歷史，是繼續的社會調整的歷史，不是組織能力以備攻守的歷史；所以直到近來，受了英國政府壓迫以後，纔有甘地的不合作主義，本於印度的精神，作印度一個宗教性質的政治領袖。我們可把他作社會政治哲學的代表。若太戈爾則為最近形而上學復興運動的一人，他哲學是系統的，集大成的。——以上所舉西洋印度的例，不過拿來作中國近世哲學史的旁證，若就中國

近代哲學來講，這三時期區分的痕迹，格外顯明。現在且原原本本地講明牠。

我們知道，西洋哲學的『中古時代』，差不多一千多年的工夫，在哲學上沒有什麼收成。雖然在這個時代成功了基督教；在基督哲學中也出了一個精神極偉大的奧古斯丁；但從大體上說，却都是繫心天國，漠視現世，因爲他們沒有走上生命最安全的正路，所以免不得要把他劃入『黑暗時代』。在中國也是如此。中國從秦到唐中間一千多年。（公歷紀元前二四六到紀元後九〇六年）在漢則陰陽五行災異學說，最爲有勢力。大儒如董仲舒的春秋繁露，陰陽五行殆占全書之半；劉向的洪範五行傳以五行和妖異相配；揚雄的太玄，以筮法包括宇宙萬有的現象，其價值和那些講『分野』『爻辰』『消息』的，本差不多。至于京房焦贛夏侯勝翼奉之徒，以陰陽五行治經，於是莊嚴純潔的六經，竟被中國式的『經院學派』，弄得糟不可言了。魏晉以降，是虛無淸談派

最盛的時代。或者也可說，是『新老莊時代』因爲他們的思想，都有「對酒當歌，人生幾何，譬如朝露，去日苦多」的厭世的精神；所以最歡迎的，自然是老子的『芻狗萬物』和楊朱『奚遑死後』的學說了。他們固然不能如范甯所說：『王弼何晏二人之罪，深于桀紂』；但他們縱欲自放的思想，也實在未免太趨極端了。雖然這時期思想的破壞的性質在哲學史上應占一極重要的地位；但從本身來講，仍不是已經走上生命坦坦大道的眞正哲學，所以我認他是中國哲學史上的第二個黑暗時代。到了唐代，受印度佛敎的影響極大，成功了中國佛敎；如華嚴宗，天台宗，和敎外別傳的禪宗，都可說是中國的產物。但據實來講，這些弘傳佛法的，都還沒有走上生命最安全的正路；所以依我意思，把中國從秦到唐中間一千多年，都算做哲學史上的『黑暗時代』。

在『黑暗時代』之後，當然是繼之以『文藝復興時代』了。近來學者好像都承認自

一九一四年提倡白話文以後，是中國的文藝復興，以比於歐洲近世史上的文藝復興。這句話初看很似有理，其實是沒有歷史眼光的。因爲在歐洲近世史的開端，是文藝復興期，起於意大利，傳播於英法，而終及於日耳曼，這是歐洲的文藝復興。在印度則第八世紀之後半紀，印度婆羅門敎中興，這是印度的文藝復興。在中國則宋代藉復古的潮流，而提倡其新宇宙觀，這是中國的文藝復興。所以從世界哲學全體看起來，西洋印度中國的中古哲學，都經過一個很長久的黑暗時代；而在其近世哲學史的開端，却都以文藝復興作一個標幟。如果我這個觀察沒有錯，那末我便可把中國的近世哲學，分作三時期，而這三時期的各種思想，都是從第一時期濂洛關閩的文藝復興開始。

第一階級——宇宙哲學時期（宋代）

在中古黑暗時代之後，而闢一闊大幽渺的『新宇宙觀』，這一點我不能不說是

宋儒的最大貢獻了。自然有些人以爲宋儒是受佛法的影響的，但那祇是反對的影響。從宋儒理學興起之後，思想界起了一大革命，把從前支配于佛法觀念之下的眞空觀完全推翻，而極力肯定全宇宙的實在。所以說：『吾儒萬理皆實，釋氏萬理皆虛。』『佛氏偏處只是虛其理，理是實理，他卻虛了。』祇因佛法不講這個實理，所以『空豁豁地，更無一物』；宋儒要講這個實理，所以『日月便要行，天地便要運』（以上引朱子語類）這是宋學和佛學極端不同的。他們反對佛學，就是要標榜他們的『文藝復興運動』他們要由復古得解放，所以提出生命派的孔子，做他們的目標。這種情形，和歐洲文藝復興的情形，是很相似的。當時理學諸儒，革新儒家的面目，到處聚徒講學，要把生機剝盡，死氣沉沉的學術思想界，從新宇宙裏復活過來。他們的運動，實在有元氣淋漓的新氣象！

這一期提倡古學復興，最重要的，就是周易了。他們的代表，如周濂溪（敦頤）邵康節（雍）張橫渠（載）程明道（顥）程伊川（頤）朱晦菴（熹）等，差不多都和這一部講宇宙哲學的書，發生很密切的關係。至如劉牧的易數鈎隱圖，司馬光的潛虛，晁說之的易玄星紀譜朱震的漢上易卦圖說，把周易「數」的觀念來講他的宇宙論的、更不在話下了。他們的學說，有一個共通點，就是『新宇宙的發見』，就是一種泛神主義。他們都認天地萬物皆自然而然，『天地之大德曰生，天地絪縕萬物化生』；這個『宇宙之生』就是他們最重要的觀念。他們要教人觀天地生物氣象，教人大着心胸，廣求宇宙間的道理。看！呀天空海闊，山峙川流，鳶飛魚躍，充塞這個宇宙內，無非生意春氣，只是『四時行焉，百物生焉』這種生命的哲學，自和一切虛無寂滅，茫茫冥冥的空論者大不同了。不但如此，他們實在因着『宇宙之美』而高唱『這世界』的讚美歌的。他

們都是泛神主義者，以神爲生命永久的主宰，宇宙卽神，神卽宇宙。周濂溪所謂：「物則不通，神妙萬物」；這是很直截了當地給泛神主義下界說的。現在把這一時期關于泛神主義的思想，錄在下面：

周濂溪說：——

夫化不見其迹，莫知其然之謂神。（通書）

動而無動，靜而無靜，神也；動而無動，靜而無靜，非不動不靜也；物則不通，神妙萬物。（同上）

邵康節說：——

氣一而已，主之者神也；神亦一而已，乘氣而變化，能入于有無死生之間，無方而不測者也。（觀物外篇）

氣者神之宅也，體者氣之宅也。（同上）

一消一長，一闔一闢，渾渾然無迹，非天下之至神，其孰與于此！（同上）

形可分，神不可分。（同上）

因物則神，神則明矣。潛天潛地，不行而至，不爲陰陽所攝者，神也。（同上）

神無所在無所不在；道與一，神之强名也。以神爲神者，至言也。（同上）

神無方，而性有質。（同上）

人之神則天地之神，人之自欺，所以欺天地，可不愼哉！（同上）

利用出入之謂神，名體有無之謂聖，惟神與聖，能參乎天地者也。（漁樵問答）

天地之道備于人，萬物之道備于身，衆妙之道備于神。（同上）

張橫渠說：——

惟神爲能變化，以其一天下之動也。人能知變化之道，其必知神之爲。（易說）

天下之動，神鼓之也。神則主乎動，故天下之動皆神爲之也。（同上）

大抵過則不是着有，則是着无。聖人自不言有无，諸子乃以有无爲說，說有无，斯言之陋也。在易則惟曰：神，則可以兼統。（同上）

一物兩體，氣也。一故神，（兩在故不測）兩故化，（推行于一）此天之所以參也。兩不立則一不可見，一不可見則兩之用息。（同上）

大率天之爲德，虛而善應，其實非思慮聰明可求，故謂之神。……太虛者氣之所體，氣有陰陽屈伸，相感而无窮，故神之應也无窮。其散无數，故神之應

也无數。雖无窮，其實湛然；雖无數，其實一而已。(同上)

神不可致思，存焉可也。化不可助長，順焉可也。(同上)

神與易雖是一事，方與體雖是一義，以其不測故言无方，以其生生故言无體，然則易近于化。(同上)

陰陽不測，其德神。(同上)

神德行者，寂然不動，冥合于萬化之感，而莫知爲之者。(同上)

易言感而遂通，蓋語神也。(同上)

用之不窮，莫知其鄉，故名之曰神。(同上)

虛靜照鑒，神之明也。无遠近幽深，利用出入，神之充塞而无間也。(同上)

非神不能顯諸仁，不知不能藏諸用。(同上)

神則不屈，无復廻易鼓萬物而不與聖人同憂，此直謂天也。天則无心，神可以无詘。(同上)

程明道說：

中庸言誠，便是神。

惟神也，故不疾而速，不行而至。無速亦無至。須如此言者，不如此不足以形容故也。

冬夏寒暑，陰陽也；所以運用變化者，神也。神无方故易无體。若如或者別立一天，謂人不可以包天，則有方矣，是二本也。

生生之謂易，生生之用則神也。

窮神知化，化之妙者神也。

楊龜山說：——

變化者，其神之所爲乎！无象无形，則神之所爲隱矣，此一動一靜，天地之間，理之不得已焉者。其相摩相盪，非有機緘綱維而然也。（楊氏易纂）

變化者神之所爲也，其所以變化，孰從而見之？因其成象于天，成形于地，然後變化可得而見焉。（同上）

通乎晝夜之道而知。神无方而易无體。聖人所以體易者，以其通晝夜而知也。知剛柔一氣之往來，則晝夜之道可知矣。（同上）

鬼神體物而不遺，蓋其妙萬物而无不在也。（同上）

朱晦菴說：——

陰陽不測之謂神。不測是在這裏，又在那裏；便是這一箇物事，走來走去，无

處不在。

神无方而易无體。神便是在陰的又忽然在陽，在陽的又忽然在陰。易便是或為陰，或為陽，交錯代換而不可以形體拘也。

變化之道，莫非神之所為也。故知變化之道，則知神之所為矣。

至神之妙，固無不在。……推而極于天地之大，反而驗諸心術之微，其一動一靜循環終始之際，至神之妙亦如此而已矣。此其所以不疾而速不行而至也與！

神妙萬物而為言者，物物自妙也。

由上可見泛神思想，在宋代儒者早已發揮盡致了！此外如司馬光易說道：「可測則不為神」蘇軾易傳道：「神之所為不可知，觀變化而知之矣。變化之間，神无不在。因

而紬之可也，指以爲神則不可。」張南軒說：「變者不能自變，有神以變之；化者不能自化，有神以化之。」又說：「夫八卦各有所在也，而神則无在而无不在。八卦皆有所爲也，而神則无爲而无不爲。强名之曰神，即妙其萬物而爲言也。」可見就在非正統派裏也是以「神」爲宇宙變化的主宰，也是把「神」看作不絕的生命綿延。我們拿泛神思想來代表文藝復興的哲學思潮，實在再對也沒有了。

宋代哲學到了朱晦菴，總算是集大成了。他所注的經書極多，對於自然界也很能實地研究。他還提倡一種格物的方法：「上而無極太極，下而至於一草一木一昆蟲之微，都要窮格。」他這個人魄力極大，總算中國文藝復興期最重要的哲學家。從他以後，沒有一個人再能於宇宙觀有所發明，他的弟子，力量都不如他。（祇有蔡元定於天文地理樂律曆數之說，無所不通，他有一部講天道的著名翁季錄，已經失傳了。）并且在

他的時代，也漸漸由宇宙哲學而移入自我哲學時期，出了一位陸象山（九淵）也是了不得的人。他說：「宇宙便是吾心吾心便是宇宙。」「宇宙內事，乃己分內事，己分內事，乃宇宙內事。」他的學說，只注重人生方面，認朱子格物方法，很是支離；當時就有朱陸異同的爭論。自宋到元，楊慈湖弟子偏於大江以南，而李屏山（純甫）的鳴道集，自號「中國心學」，（見宋元學案卷一百屏山鳴道集說略）格外可看出元代是由宇宙哲學到自我哲學的過渡期間，過此就是明代，就是我們所認為近代哲學的第二時期了。

第二階級——自我哲學時期（明代）

明代哲學，應該以陳白沙王陽明爲代表。明儒學案說：「作聖之功，至白沙而始明，至文成而始大。向使白沙與文成不作，則濂洛之精蘊，同之者固推見其至隱，異之者亦疏通其流別，未能如今日也。」（卷五）又說：「自姚江指點出良知，人人現在，一反觀而

自得，便人人有個作學之路。故無姚江，則古來之學脈絕矣。』（卷十）可見白沙陽明確可代表這一代的思潮，就是自我哲學的思潮。但這思潮，實起源於南宋的陸象山楊慈湖。陸象山告訴我們：『上是天，下是地，人居其間，須是做得人，方不枉了。』『人生天地間，自當盡人道。學者所以為學，學為人而已。』『人須是閑時大綱思量；宇宙之間如此廣闊，吾身立於其中，須大做一個人。』（象山語錄）在第一時期的學者，都認有一個客觀的宇宙，而在陸象山則主張有『主觀的宇宙』，所以說：『萬物皆備於我。』『宇宙便是吾心，吾心便是宇宙。』或勸他著書，象山道：『六經注我，我注六經？』又說：『學苟知本，則六經皆我注脚。』又說：『便不讀書，也堂堂地做一個人。』又作詩道：『仰首攀南斗，翻身倚北辰；舉頭天外望，無我這般人。』他教人也只要人們自己收拾精神，自作主宰，自立自重，不可隨人脚跟，學人言語，這就是發揮自我的本能的特色。到了慈湖，這種特色

格外推到極端徹底了。他著了一部己易，說道：『易者己也，非他也。以易爲書，不以易爲己，不可也。以易爲天地之變化，不以易爲己之變化，不可也。天地者我之天地，變化者我之變化，非他物也。』又說：『在天成象，在地成形，皆我所爲也。』又說：『於是而忽覺焉，則天在我矣。雲之所以行者，我也。雨之所以施者，我也。而人不自知。』這種極端主我思想，影響到明代哲學很大。陳白沙說：『人爭一個覺，纔覺便我大而物小，物有盡而我無盡。』他的學問，以『自得』爲究竟。自得是什麼呢？『自得者不累於外物，不累於耳目，不累於造次顚沛，鳶飛魚躍，其機在我。知此者謂之善學，不知此者雖學無益也。』他所認爲眞的人生，是活的不是死的，所以把這些醉生夢死「食而產產而死」的人們叫做禽獸，而以爲：『人具七尺之軀，除了此心此理，便只渾是一包膿血裏一大塊骨頭而已。』

王陽明少來因備嘗艱苦的結果，一旦忽悟聖人之道，吾性自足，于是即將證悟過的心

卽理，知行合一，致良知，這些學說教人。這些學說；又只是一個做人的道理，做『大人』的道理。他最重要的話是：『大人者以天地萬物爲一體者也，其視天下如一家中國如一人。若夫間形骸分爾我者，小人也。大人之能以天地萬物爲一體也，非意之也，其心之仁本如此。』他把人生的價值，看得和天地一般大，天地只這一點生意，人生也只這一點生意，所以能夠隨感而應。對於宇宙內飛潛動植纖細毫末的東西，看他得所，就油然而喜，和自家得所一般；看他失所，就罔然而悲，和自家失所一般；這滿腔子惻隱之心，就是人生的本能，是不靠經驗不用學習的先天的本能。王陽明叫牠『良知』。他說：『良知之在人心，無間於聖賢，天下古今之所同。』牠原是完完全全的，是的還他是，非的還他非，所以：『這良知還是你的明師』。我們能夠依照良知而行，便自然合於天理，自然是是非非，一點瞞他不得；就是偶然發生不好的念頭，良知也自然知得：『吾心良知一覺，

即罔然消阻，或遏于初，或制於中，或悔於後。」可見陽明的「良知，」並沒有什麼玄妙，只是把他做人生行爲的標準罷了。不過他既然講到「良知」那就自然而然地引起認識論上的問題，即因認識論上不同的種種見解，以後遂成爲種種不同的陽明學派。

而在陽明先生的本意，我們也有可以看出的地方：他在良知的起源問題，是主張先天所固有的。所以說：「良知者，即所謂是非之心，人皆有之，不待學而有，不待慮而得。」又說：「良知即是天植靈根，自生生不息。」又說：「德性之良知，非由於見聞，良知非見聞，而見聞莫非良知之用。」因爲他主張良知先天所固有，又說見聞也是良知之用，須就要引起許多爭論了。他對於良知效力的問題，則認良知爲有絕大之效力。所以說：「良知本無知本無不知。」對於良知本質的問題，有時說：「耳無體以萬物之聲爲體，目無體以萬物之色爲體，鼻無體以萬物之臭爲體，口無體以萬物之味爲體，心無體以天地

感應之是非爲體』耳目鼻口以感覺言，心以知覺言；換句話說，就是知無體以萬物的聲色臭味感應爲體，所以說：『釋氏虛空圓寂之知，與吾儒體物之知不同。』那末陽明似乎主張知是有客觀事物存于外界的實在論了；但他又有『無善無惡知之體』的學說，這又近於虛無論了。因此陽明學說，以後遂引起種種不同的認識論，即喚起種種不同的，對於人生問題的解決方法。大概可以分做兩派：

- 王陽明
  - 左派
    - 浙中學派
      - 錢緒山
      - 王龍谿
    - 泰州學派
      - 王心齋
      - 王東崖
      - 羅近溪
  - 右派
    - 江右學派
      - 聶雙江
      - 羅念菴
      - 王塘南
      - 萬思默

這左右兩派中，左派主動，右派主靜。左派主張本體卽是工夫，近頓悟的。右派主張由工夫達到本體，近漸修的。左派的學說，浙中和泰州不同；浙中的錢緖山和王龍谿不同，陽明在時已有爭論，看天泉證道記便知。所以在浙中學派裏，緖山比較和江右學風接近，但和雙江念菴又自有不同，仍可歸之左派。至於龍谿，在左派當中，也算極澈底的了。依他意思，『良知原是未發之中，此知之前，更無未發。卽是中節之和，此知之後，更無已發。自能收斂，不須更主於收斂。自能發散，不須更期於發散。當下現成，不假功夫修整而後得。致良知原爲未悟者設，信得良知過時，獨往獨來，如珠之走盤，不待拘管而自不過其則也。』這些話，極其直截了當，大丈夫胸中光明特達，原該如此。復次泰州一派學風，和龍谿有些相似。王心齋的主張，是一種『唯我主義』，把我看得極重，他主張要以『天地萬物依於己，不以己依於天地萬物。』『反求諸身，把柄在手。』旣知吾身是一個

根本，只是毋自欺，眞眞實實在自己身上用功；才着意便是私心，凡涉人爲，便是作僞；才欲安排如何，便是人欲。他的哲學，實在完全是一種「自猝主義的人生哲學」。到他兒子東崖，率性變成「任自然主義」了。他說：「良知自能應感，自能約心思而酬酢萬變。知之爲知之，不知爲不知，一毫不勞勉強扭捏，而用智者自多事也。」「才提起一個學字，便要起幾層意思，不知原無一物，原自見成，順明覺自然之應而已。自朝至暮，動作施爲，何者非道，更要如何，便是與蛇畫足。」「孟子曰：我固有之也，非由外鑠我也。今皆以鑠我者自學，固有者爲不足，何其背哉！」所以他的學旨是「鳥啼花落，山峙川流，饑飡渴飲，夏葛冬裘，至道無餘蘊矣。」可見他也不過要日用間的本然快活罷了。此派至羅近溪發揮得最爲透徹。近溪的學說，是「以赤子良心不學不慮爲的；以天地萬物同體，徹形骸，忘物我爲大。此理生生不息，不須把持，不須接續。當下渾淪順適。工夫難得湊泊，即以

不屑湊泊為工夫。胸次茫無畔岸，便以不依畔岸為胸次。解纜放船，順風張棹，無之非是。」這實在可算泰州學派的集大成了。總之泰州學派，在明代影響最大。王心齋父子門下，有樵夫朱恕陶匠韓樂田夫夏叟，他們都是很能實行陽明「良知」的學說的。傳至顏山農何心隱李卓吾一派，學說更趨於極端了。影響也越發大了。

但我們要注意，陽明學系有「左派」的一方面，還有「右派」的一方面，兩派都是富有人生的意趣的。右派應以江右學派為代表。聶雙江在王門中，不避同學朋友的攻擊，一力主張要「歸寂以通天下之感」，對於當時王龍谿一派，很有爭論。祗有羅念菴深表同情，以為「雙江所言，真如霹靂手段，許多英雄瞞昧，被他一口道著，如康莊大道，更無可疑。」念菴自己的學說，是以靜為聖學的傳。他說：「當極靜時，恍然覺吾此心，中虛無物，旁通無窮。有如長空，雲氣流行，無有止極；有如大海，魚龍變化，無有間隔；無內

外可指，無動靜可分，上下四方，往古來今，渾成一片，所謂無在無不在。」王塘南萬思默繼之，都極端主靜。萬思默形容靜的好處：「當下恬然，有與天地萬物同居其所氣象。一道淸冷，萬古常寂。」這派的根本觀念，是在實現一個凍解冰釋的人生，能夠日間常是開開靜靜，欣欣融融，便情感自然幽美和暢而人生的意味，也格外濃厚了。但話雖如此，「右派」的唯靜主義確是流弊不少。他們以爲必須交游息絕，山中靜坐數年，要想過快活的人生，結果却成了倚自私自利的人，和「人」相距千里萬里了。所以在這裏我倒覺只有陽明左派，確能實現快活人生，到最圓滿的地步。

「左派」的人生態度沒有別的，只是不停歇不呆坐看的全身全靈的「動」，生命的動越努力越有生趣，越發能體驗自己本心的快活。依他們的意思，人生就是這一點「良知」，時時這一點良知，卽時時在那裏動；時時在那裏動，卽時時都是快活了。反之

生命不動，由於有欲；有欲便不能與外面的生命相應和，那眞是煩惱的原因了。所以這派有一個中心觀念，就是教人們從私欲裏拔身出來；私欲之蔽一去，就自然活潑潑地，實現了快活的人生了。以下即將他們的學說，依次述之：

王陽明說：——

樂是心之本體，雖不同於七情之樂，而亦不外於七情之樂。雖則聖賢別有眞樂，而亦常人之所同有。但常人有之而不自知，反自求許多憂苦，自加迷棄；雖在迷棄之中，而此樂又未嘗不存。但一念開明，反身而誠，則即此而在矣。（傳習錄）

王龍谿說：——

樂者心之本體，人心本是和暢，本與天地相爲流通。纔有一毫意必之私，使

與天地不相似；纔有些子邪穢渣滓攪此和暢之體，便有所隔礙爲不能樂；發憤只是去其隔礙，使邪穢盡滌，渣滓盡融，不爲一毫私意所攪，以復其和暢之體，非有所加也。憤樂相生，勉焉日有孳孳，不知老之將至，夫子至誠無息之學，譬之於目，自開自闔，原是快快活活，原是樂，纔爲些子沙屑所碍便不快活，便入於苦，欲復本來開闔之常，惟在去其沙屑而已，亦非有所加也。

（龍谿集卷八）

吾人欲尋求仲尼顏子之樂，惟在求吾心之樂。欲求吾心之樂，惟在去其意必之私。蕩邪消滓，復還和暢之體，便是孳樂眞血脈路。（同上）

反身而求，萬物皆備。自成自道，乃爲大樂（卷十二）

一念自信，獨往獨來，旁無牽累，大行不加，窮居不損。舜禹有天下而不與，與

顏子簞瓢陋巷不改，孔子曲肱自得，其樂一而已矣。此樂是吾人生生之機，如樹之萌芽生意充足，雖至千尋合抱，未有不從培養萌芽而得者也。（卷十二）

王心齋說：——

須見得自家一箇眞樂，直與天地萬物爲一體，然後能宰萬物而主經綸，所謂樂則天天則神。（心齋集卷一）

人心本自樂，自將私欲縛；私欲一萌時，良知還自覺。一覺便消除，人心依舊樂。樂是樂此學，學是學此樂。不樂不是學，不學不是樂。樂便然後學，學便然後樂。樂是學，學是樂，於乎！天下之樂，何如此學！天下之學，何如此樂！（卷二）

王東崖說：——

日用頭頭，無非妙動，而纖力不與，快樂難名。

樂者心之本體也，有不樂焉，非心之初也。吾求以復其初而已矣。然則必如何而後樂乎？曰：本體未嘗不樂，今曰必如何而後能，是欲有加於本體之外也。如是則樂亦有辨乎？曰：有。有所倚而後樂者，樂以人者也，一失其所倚，則慊然若不足也。無所倚而自樂者，樂以天者也；舒慘欣戚，榮悴得喪，無適而不可也。既無所倚，則樂者果何物乎：道乎？心乎？曰：無物故樂，有物則否矣。且樂即道，樂即心也。而曰所樂者道，所樂者心，是牀上之牀也。

王一菴說：——

悅樂心體，本是見在工夫。

君子坦蕩蕩，小人長戚戚。一日坦蕩，便做了一日君子。一時憂戚，便做了一

時小人。

羅近溪說：——

所謂樂者，竊意只是快活而已。豈快活之外，復有所謂樂哉？生意活潑，了無滯礙，即是聖賢之所謂樂，却是聖賢之所謂仁。蓋此仁字，其本源根抵於天地之大德，其脈絡分明於品彙之心元。故赤子初生，孩而弄之，則欣笑而不休，乳而育之，則歡愛無盡。蓋人之出世，本由造物之生機，故人之爲生，自有天然之樂趣。故曰：仁者人也。

我們看了以上的話，便知道陽明一派的根本哲學就是人生。——快活的人生。這就是中國近代哲學第二期的特色了。

第三階級——社會政治哲學時期（淸代）

明代哲學看重個人，所以注重主觀的冥想，而忽略於客觀的考察，對於當時社會政治的情形，未免太隔膜了。所以自然而然地，末了起了反動，而有『東林學派』出來。這派一方面反對陽明學派的空談誤國，一方面用學術團體名義來實行政黨式的活動。這派重要人物，如顧涇陽（憲成）顧涇凡（允成）高景逸（攀龍）錢啓新（一本）都對着當時政治上的惡勢力，拚命奮鬥到死。我們且看顧涇凡的話，便可見他們的眞精神了。『涇凡一日喟然而歎，涇陽曰：何歎也？曰：吾歎今之講學者，恁是天崩地陷，他也不管，只管講學耳。涇陽曰：然則所講何學？曰：在縉紳只明哲保身一句，在布衣只傳食諸侯一句。』（明儒學案卷六十）史孟麟也是這一派中人，也看出陽明末流的流弊。他道：『往李卓吾講心學於白門，全以當下指點後學，說箇箇人都是見見成成的聖人，纔學便多了，聞有忠節孝義之人，却云都是做出來的，本體原無此忠節孝義。學人喜其

便利，趨之若狂，不知誤了多少人。』可見第二期的自我哲學，在明末舉國人心，對之早已厭倦的了。所以在王學自身，也有反動。如最後結束王學的劉蕺山（宗周）一派，特標出『證人主義』也總算是趨向實踐方面了。由這種種反動，所以接着就有黃梨洲（宗羲）顧亭林（炎武）王船山（夫之）顏習齋（元）一般明末清初的『經世學派』出來，於是近代哲學，遂由自我論時期而一轉而入於政治論時期了。

最初提倡經世主義的元祖，是崑山顧炎武。他的門人潘次耕（耒）說他『留心當世之故，實錄奏報，手自鈔節，經世要務，一一講求。當明末年，奮欲有所自樹，而迄不得試，窮約以老。然憂天憫人之志，未嘗少衰，事關民生國命者，必窮源溯本，討論其所以然。』因此對於晚明學風，就猛加攻擊，他說：

躁競之徒，欲速成以名於世，語之以五經則不顧，語之以白沙陽明之語錄則

欣然矣●以其襲而取之易也●（文鈔卷三論門人書）

又說：

劉石亂華，本於清談之流禍，人人知之，孰知今日之清談，有甚於前代者；昔之清談談老莊，今之清談談孔孟。……不習六藝之文，不攷百王之典，不綜當代之務，舉夫子論學論政之大端，一切不問，而曰一貫曰無言；以明心見性之空言，代修己治人之實學；股肱惰而萬事荒，爪牙亡而四國亂；神州蕩覆，宗社丘墟。昔王衍妙善玄言，自比子貢，及爲石勒所殺，將死，顧而言曰：嗚呼！吾曹雖不如古人，向若不祖尙浮虛，勠力以匡天下，猶可不至今日。今之君子，得不有媿乎其言！（日知錄卷七夫子之言性與天道條）

還有一段責備陽明最痛快的話道：

以一人而易天下，其流風至於百有餘年之久者，古有之矣：王夷甫之淸談，王介甫之新說，其在今日，則王伯安之良知是也。孟子曰：天下之生久矣，一治一亂，撥亂世反諸正，豈不在後賢乎？（日知錄卷十八朱子晚年定論條）

從他以後，第二期告一結束，而『經世學派』便開始了。所以他標著述的宗旨是：『孔子刪述六經，即伊尹太公救民水火之心；故曰載諸空言，不如見諸行事。……愚不揣有見於此，凡文之不關於六經之旨當世之務者，一切不爲。』（文集卷四與人書三）他所著書，如天下郡國利病書百二十卷，肇域志百卷，雖還沒有刪定，但他這種想把學問和社會政治發生關係的熱心，總可以看出來了。並且從他以後，才替後人開了一種做學問的方法，——科學的方法。所以他是政治科學時期的開創者，就是第三時期的代表思想家。他的一部生平最得意的著作，就是那三十二卷的日知錄。這部書內容；卷

八至十二，都是講『政事』的。卷十三至十七也都是關於社會問題的。他自己說著這部書的宗旨是：

有王者起，將以見諸行事，以躋斯世於治古之隆，而未敢為今人道也。（文集卷四與人書二十五）

向者日知錄之刻，意在撥亂滌汙，法古用夏，啓多聞于來學，待一治于後王。……（文集卷六與楊雪臣書）

我們現在把日知錄關于賦稅、田畝、職官、選舉、錢幣、權量、水利、河渠、漕運、鹽錢、材軍旅等項拿來研究一下。就知炎武的政治社會思想，許多是很透闢的。如云：『民窮盜起，此無他，不知錢幣之本為上下通共之財，而以為一家之物也。』（卷十二財用）『治天下之道，有不恃法而行者，未可與刀筆筐篋之士議也。』（盜賊課）他還極力主張『鄉

治主義』以爲：

人聚于鄉則治，聚於城而亂。聚於鄉則土地闢，田野治，欲民之無恆心，不可得也。聚於城則徭役繁，獄訟多，欲民之有恆心不可得也。……民舍其田而徙於城郭，又一變而求名之士，訴枉之人，悉至京師，輦轂之間，易於郊坰之路矣。錐刀之末，將盡爭之；五十年來，風俗遂至於此。今將靜百姓之心，而改其行，必在制民之產，使之甘其食，美其服，而後敎化可行，風俗可善乎！（卷十二人聚）

這種理想的鄉治社會，就是儒家所夢想的『美善相樂』的社會的縮影了。同時學術思想界裏，還有一個代表時代精神的先驅者，——費密（參看胡適文存二集卷一頁1—138費經虞與費密）他也是提倡實事實功而反對晚明空談的學風的。在

弘道書卷中說：『…無論其未嘗得而空言也，果靜極矣，活潑潑地會矣，坐忘矣，常在腔子裏矣，…亦止與達摩面壁天台止觀同一門庭。…何補於國？何益於家？何關於政事？何救於民生？』因此他就提出一種『政治的道統論』來代替從前的『道統論。』他告訴我們：『欲正道統，非合帝王公卿，以事爲要，以言爲輔不可；』因爲古代政教不分，君師合一，所以帝王將相的治統，和師儒弟子的道統，非二政統即是道統，除了政教禮制，還有什麼道？還有什麼道統？他本這個意思列爲『天子統道表』如下：

二帝三王——孔子——歷代
（君師合一）　（師）

歷代：
- 公卿輔行道統
- 帝王統道（君師之尊治教所本）
- 師儒講傳道脈

這種特別的道統論，由現在看起來，當然太淺薄了！但實在正是代表第三時期的

傳統觀念，以爲古往今來的一部歷史，就是政治史，政治史就是道統史了。

我們再看那時候的幾位經世學者，如黃宗羲王夫之顏元劉獻廷，他們都是從明學裏反動出來，都一樣地注全力於政治社會方面的。黃梨洲有一部頂有價值的書，爲明夷待訪錄，所條陳的都是『爲治大法』，顧亭林很看重這部書，給梨洲的信道：『大著待訪錄讀之再三，於是知天下之未嘗無人，百王之敝，可以復起，而三代之盛，可以徐還也。』可見這部書的眞價值了，全書共二十一篇，篇目如下：

原君　原臣　原法　置相　學校　取士上　取士下　建都　方鎭

田制一　田制二　田制三　兵制一　兵制二　兵制三　財計一　財計二　財計三　胥吏　奄宦上　奄宦下

但據全謝山跋云：『原本不止於此，以多嫌諱弗盡出』，可見這部書那最澈底的

思想，都失傳了。然即就這不全的本子，已很有影響於近百年的政治思想，看許多人拿牠作「民主主義」來宣傳，就可以知道了。待訪錄開頭有原君一篇，對於向來所視爲天經地義的綱常，—君，—從根本上懷疑起來。他很沉痛地說：

（上略）爲人君者不然；以爲天下利害之權皆出於我，我以天下之利盡歸於己，以天下之害盡歸於人，亦無不可。使天下之人不敢自私，不敢自利；以我之大私爲天下之大公，始而慚焉，久而安焉。視天下爲莫大之產業，傳之子孫，受享無窮，漢高帝所謂某業所就孰與仲多者，其逐利之情，不覺溢之於辭矣。此無他，古者以天下爲主，君爲客，凡君之所畢世而經營者，爲天下也；今也以君爲主，天下爲客，凡天下之無地而得安寧者，爲君也。是以其未得之也，屠毒天下之肝腦，離散天下之子女，以博我一人之產業，曾不慘然，

曰：我固爲子孫創業也。其既得之也，敲剝天下之骨髓，離散天下之子女，以奉我一人之淫樂，視爲當然，曰：此我產業之花息也。然則爲天下之大害者，君而已矣。……今也天下之人，怨惡其君，視之如寇讎，名之爲獨夫，固其所也！而小儒規規焉以君臣之義無所逃於天地之間，至桀紂之暴，猶以爲湯武不當誅之，……豈天地之大，於兆人萬姓之中，獨私其一人一姓乎？

又原法篇說：——

……後之人主既得天下，唯恐其祚命之不長也，子孫之不能保有也，思患於未然以爲之治。然則其所謂法者，一家之法，而非天下之法也。是故秦變封建而爲郡縣，以郡縣得私於我也。漢建庶孽，以其可以藩屏於我也。宋解方鎮之兵，以方鎮之不利於我也。此其法何嘗有一毫爲天下之心哉，而亦

可謂之法乎？……後世之法藏天下於筐篋者也。利不欲其遺於下，禍必欲其斂於上；用一人焉則疑其自私，而又用一人以制其私。行一事焉，則慮其可欺，而又設一事以防其欺。天下之人共知其筐篋之所在，吾亦鰓鰓然日唯筐篋之是虞，故其法不得不密；法愈密而天下之亂即生於法之中，所謂非法之法也。……夫非法之法，前王不勝其利欲之私以創之，後王或不勝其利欲之私以壞之，壞之者固足以害天下，其創之者亦未始非害天下者也。乃必欲周旋於此膠漆之中，以博憲章之餘名，此俗儒之剿說也。

這是何等澈底的政治思想！此後三十餘年，梨洲還做了一本書名破邪論，據他自己說，就是明夷待訪錄的續編。如論『從祀』則推重漢諸葛亮，唐陸贄，宋韓琦范仲淹李綱文天祥，明方孝孺，以爲這些政治家在國家存亡危急的時候，很能實行孔子的道，

所以應該從祀。這話和費密的道統論很相似的。又如論『賦稅』論『科舉』都可和待訪錄互相發明。至於平常講學說的：『學者必先窮經，經術所以經世，乃不爲迂儒』（漢學師承記卷八引）簡直就是顧亭林的共鳴者了。

和顧黃同時，一面提倡經世之學，一面研求最高原理的，有王船山。但可不是陽明所說的最高原理，他很排斥王學，以爲：『姚江之學，橫拈聖言之近似者，摘一句一字以爲要妙，竄入禪宗，尤爲無忌憚之至。』又說：『姚江王氏，陽儒陰釋，誣聖之邪說，其究也刑戮之民，閹賊之黨，皆爭附焉，而以充其無善無惡圓融事理之狂妄。』可見他的態度了。現在只就他論政治思想的專著來講，最重要的，是黃書噩夢二書。黃書共分七篇，篇目如下：

原極第一，古儀第二，宰制第三，愼選第四，任官第五，大正第六，離合第七，

這部書和明夷待訪錄可謂無獨有偶！他的特別色彩，是一種『民族主義』他在後序裏論社會的起源，以爲最初君主不過爲着保護民族而有的。故說：『民之初生，自紀其羣，遠其害沴，擯其口口，統建維君，故仁以自愛其類，義以自制其倫，彊幹自輔，所以凝黃中之絪緼也。今族類之不能自固，而何他仁義之云云也哉？』這就是他著書的本意了。古儀篇說得更爲明白：

自軒轅肇紀，而神明之胄，駢武以登天位者，是豈有私神器以貽曾玄之心哉？而天貺不捨，靈光來集；者蓋建美意以垂家法，傳流雲昆，不爽初旨。羣甿蒸蒸，必以待止而後足於憑依，故屢濱播棄而卒不能舍去以外求宗主；瀆其所以蠱冒天下者，樹屏中區，閑擯殊類而止。

照船山的理論說來，君主只是保障民族的唯一的工具，是由民族自己合意選擇

來的。所以歷代的君主，須要是本族的人，須要作本族的代表才對。但是他這個代表，如果違反本族信託而有私天下的意思，那便是本族的罪人，那便是禍亂的根本了。故說：

（上略）迄於孤秦，家法淪墜，膠膠然固天下於掔握，顧盼驚猜，恐彊有力者旦夕崛起，效己而劫其藏。故翼者翦之，機者撞之，脥者割之，貳人主者不能藉尺土長亭邑者不能囊寸金欲以凝固鴻業，長久一姓，而憤怒旋踵。由此言之，屑屑鑿陋，未嘗迴軫神區，而援立靈族，豈不左哉！（中略）宋以藩臣暴興鼎祚，孤立於彊虜之側，亭亭然無十世之謀。趙保吉之去來，劉六符之恫喝，玩在庭於偶線之中而莫之或省。城下受盟，金繒歲益。降及南渡，猶詛前謀，蘄循僅存於貨酒，岳氏遽隕於風波，撓棟觸藩，莫斯爲甚。卒使中原趨靡，形勢解散，一折而入於女眞，再折而入於韃靼；以三五濮唐之區宇，盡辮髮

負笠澌喪殘剮，以潰無窮之防，生民以來未有之禍，秦開之而宋成之也。是故秦私天下，而力克舉；宋私天下，而力自詘；禍速者絕其胄；禍長者喪其維；非獨自喪也，抑喪天地分建之極，嗚呼豈不哀哉！

我們知道船山的民族思想，是有激而成。他一方面從過去歷史研究的結果，知道歷代曾屢次受異族蹂躪；一方面又切身抱着「故國之思」「遺民之痛」，自然對於歷來賣國的君主們，痛恨極了！他很勇敢地提出「民族自決主義」道：

夷狄之與華夏所生異地，其地異，其氣異矣。氣異而習異，習異而所知所行蔑不異焉；乃於其中亦自有其貴賤焉。特地界分，天氣殊，而不可亂，亂則人極毀，華夏之生民亦受其吞噬而憔悴，防之於早，所以定人極而保人之生因乎天也。

這種把氣候和土壤的差異，來斷定中國與異族間的差異，實在是船山獨創的見解，實在就是民族自決主義的根本原因。因為要貫徹這個主張，他自然而然地傾向於「民主主義」，宰制篇說：

聖人堅擎定趾以救天下之禍，非大反孤秦陋宋之為，不得延固以天下為神器，毋疑滯而盡私之。

噩夢開頭就說：

若土則非王者之所得私也。天地之間有土而人生其上，因資以養焉。有其力者治其地，故改性受命而民自有其恆疇，不待王者之授之。

他最痛恨的是：

滅人之國入其都，彼之帑皆我帑也，則據之以為天子之私。唐克西京而隋

氏之有在唐，宋人周宮而五代之積在宋；蒙古遁而大都之藏，輦而之於南畿；赫然者上天之寶命，祖宗之世守，在此懷握之金貲而已矣！

這種思想，實在對於二千年來專制君主的政治而起一大革命。此後如唐甄著潛書，胡承諾著繹志，大概都是聞風興起的了。而博野顏元（習齋）主張『王道』可以實行，格外使我們注意。他抱定宗旨：『生存一日，當爲生民辦事一日。』（年譜卷下）空談學問，是沒有用處的；學問要在社會日常行事處中去求。什麽主靜窮理，什麽明心見性，此等全然沒有用處，而且和帝皇王霸世界，堯舜周孔派頭，畢竟不同；照習齋看來，堯舜周孔的三事三物，那纔是眞學問，因他有個夢想的「經世之學」，要用來做新政治建設的準備，所以著書也自始至終以講明政治爲事。戴望顏氏學記說他：『嘗推論明制之得失，所當因革者，爲書曰會典大政記，曰：如有用我者，舉而錯之。』他著作中最主要

的，是存學存性存治存人四篇。存人本爲着政治說的，如云「逆手遊食易服而逃租稅，只此斷定和尚不是好人了，今日由和尚做了平民，是朝廷正道百姓；」他的宗旨不過給朝廷添一箇好百姓而已。存學篇開頭第一句，便是「聖人學敎治皆一致也」；這分明要爲政治而學問。至於存性，祇好算一部批評中國先哲人性論的書。所以四存當中，歸結還是「存治」一篇，最爲重要。他的篇目如下：

王道　井田　治賦　八陳圖說　學校　封建　宮刑　濟時　重徵舉
靖異端

開首便談「王道」：

昔張橫渠對神宗，爲治不法三代，終苟道也。然欲法三代，宜何如哉？井田、封建、學校，皆斟酌復之，則無一民一物之不得其所，是之謂王道。不然者不治。

又講「井田」道：

井田之不宜於世也久矣，子之存治，尙何執乎？曰：噫！此千餘載民之所以不被王澤也！夫言不宜者，類謂亟奪富民田；或謂人衆而地寡耳。豈不思天地間田，宜天地間人共享之，若順彼富民之心，卽盡萬人之產而給一人，所不厭也，王道之順人情，固如是乎？況一人而數十百頃，或數十百人不一頃，爲父母者使一子富而諸子貧可乎？又或者謂畫田生亂，無論至公服人，情自輯也。搜先儒之格議，盡當代之人謀，加嚴乎經界之際，垂意於籌成之時，意斯日也，孟子所謂百姓親睦，咸於此徵焉。遊頑有歸，而土愛心藏，不安本分者無之，爲盜賊者無之，爲乞丐者無之，以富凌貧者無之。

這種議論，很富於「均產主義」的精神。所以他的門人李塨（恕谷）作存治篇

後序也說：——

夫使天下富貴數百年皆一姓，及數功臣享之，草澤賢士，雖如孔孟，無可誰何，非立賢無方之道，不公孰甚？欲治平何由

李恕谷也作了好幾種講政治的專書，如擬太平策瘳忘編平書訂都是。擬太平策序云：「昔年讀中說見王仲淹獻太平十二策，心竊慕之，而惜其書之不傳也。漢儒以周官爲周公致太平之迹；而宋之張子亦云：儒者爲往聖繼絕學，爲萬世開太平。今幸際太平之世，明四目，達四聰，令士皆得陳言，而不與治平之策，則有負於儒矣。因準周官爲太平策七篇」。這就可見他的懷抱了。平書訂一書，是對於同學王源（崑繩）所著平書的一種批評。平書的篇目如下：

分民第一　二　建官第三　上中下　取上第四　制田第五　上下　武備第

六　財用第七上下　河淮第八　刑罰第九　禮樂第十

此外還有張文升的存治翼編，也是受習齋存治的影響。近人黃節在顏氏學記跋說得好：「習齋之學以事物爲歸，卒之日召門弟子曰：天下事尙可爲，若等當積學待用。觀其弟子李恕谷著瘳忘編，王崑繩著平書，張文升著存治翼編，大抵切於事功者爲之。再傳而有楊愼修葉維一以吏治聞。蓋其所爲教收效若此已」這話把顏李學派的根本精神，都道盡了。同時大興有劉獻廷（繼莊）著廣陽雜記，他論學也是主於經世實用的一方面。如說：

今之儒者之心，爲芻狗之所塞也久矣！而以天下大器，使之爲之，爰以圖治，不亦難乎！（卷二）

學者識古今之成敗是非，以開拓其心胸，爲他日經濟天下之具也。乃以此

等糞穢瓦礫，塡塞心胸，牢不可破，求其磊落軒天地者，又胡可得邪？哀哉！可爲痛哭流涕長太息者也！(卷四)

予言爲學先須開拓其心胸，務令識見廣闊爲第一義；次則於古今興廢沿革禮樂兵農之政，一一淹貫心知其事，庶不愧於讀書。(卷四)

還有關於科學方面的：如音韻、地理、天算、水利、都很有所發明。他說得好：「宇宙之中，萬美畢具，人靈渺小，不能發其蘊。如地圓之說，直到利氏西來，而始知之。硝硫木炭和合而爲火藥，方濟明偶試而得之。以此知造化之妙，非算數比喻所能盡，而世人之所知者，特其一二端倪耳。吾知千世而後，必有大聖人者出，而發其覆也。」在這話裏，把科學思想第一回明明白白的發現出來了。

總上所述：明末清初的「經世學派」都是想喚起政治革命的。他們對於清廷的

反感很深，因此大受猜忌，自文字之獄興後，『經世學派』便不能不改頭換面，把那激烈的論調隱藏起來，當時文字之獄大的有好幾次，如莊廷鑨的明史稿，戴名世的南山集，汪景祺的西征隨筆，陸生柟的通鑑論，都坐他個「大逆不道」的罪名，把他殺掉。最重要的，是曾靜呂晚村之獄。晚村也可算經世學派的大師，他很反對王學，以爲『正嘉以來，邪說橫流，生心害政，至於陸沉。』又說：『正嘉以後，諸公講學紛紜，捕諧夢囈，皆因輕看經義，不曾用得工夫，未免胡亂蹉却頭路耳。』（用晦文集卷一）所以他的書裏，有論賑饑的（卷八）論保甲的（續集卷四）曾靜即因見其所評時文中有論井田封建的話，很表同情，而且還上書岳鍾琪，力言夷夏之防，數雍正帝九大罪，勸他造反，爲鍾琪所舉發，被拿到京，雍正親自審問他，把審問的口供，冠以一篇極長上諭，當做序文，題名大義覺迷錄。內中最重要的，是辨夷夏問題，和封建制度等等，於是呂留良剖棺戮屍，曾

靜到乾隆初亦被殺。『經世學派』經這一次摧折之後，大家箝口結舌，只好從事『考證學』的考證，把那被壓迫不能表現的政治的本能，把科學的本能去替代他。

這時期的人物，可分吳皖兩派。吳派以惠棟爲代表，其後著名的，如余蕭客江聲江藩王鳴盛錢大昕汪中等。皖派起於戴震，著許多關於小學歷算水地的書，都是避去政治問題不談，而從事於科學的研究。他的後學，如段玉裁王念孫王引之，他們都是博聞强記，在整理國故上，很有頂大的貢獻。除了集中於經學小學以外，還及於史學、天算學、地理學、律呂學、金石學、校勘學、目錄學等等，可是他們在政治方面，就很少有貢獻了。然於政治雖沒有貢獻，而他們學派當中，却不約而同的有一種新運動新學風，就是看重『情感』。所以我認淸代三百年學術史中，『經世學派』時代以後便繼之以『唯情哲學時代』。這時代的代表思想家，依我意思，就是惠棟戴震焦循阮元。

惠棟的周易述，表面上雖尊漢儒，實際上却大有所發明，以一個提倡漢學為標幟的人，竟敢宣言『謬種流傳肇於西漢』（周易述五）可見他並沒有絕對盲從了。他這部書最大的發明，就是一個『情』字。周易述易微言說：『孟子言性而及情，情猶性也，故利貞者情性也』『象傳屢言天地之情，情猶性也。』又解『嘖』字，『嘖情之未動者也』『嘖情也，乃情之未動者；』凡此種種，都影響於我做的周易哲學甚大。所以我認惠棟是唯情學派代與時代的第一個先驅者，並不算過言。復次就是戴震，他也是以尊漢為名，實際仍是發揮其獨特的思想。他說：『漢儒訓詁有師承，有時亦傅會；』（東原集與某書）可見仍沒有失掉他的批評精神。至於他的名著孟子字義疏證，則完全是一種『唯情哲學』而他的唯情哲學；又只是為着政治而作。我們試翻開孟子字義疏證的序一看，便知道他心目中的孔子，只是一個政治家的孔子了。

周道衰，堯舜禹湯文武周公致治之法，煥乎有文章者，棄爲陳迹。孔子既不得位，不能垂諸制度禮樂，是以爲之正本溯源，使人于千百世治亂之故，制度禮樂因革之宜，如持權衡以御輕重，如規矩準繩之於方圜正直，言似高遠而不得不言。自孔子言之，實言前聖所未言。

他作這本書的動機，也不過防止那些理性派的學說：「其入人心深，禍斯民也大；「人受其蔽，必害於事，害於政」所以排斥理性而主張情感，也是間接爲着政治罷了。

我們現在且看他的『唯情哲學』，是這樣說：

聖人之道，使天下無不達之情，求遂其欲而天下治。後儒不知情之至于纖微無憾是謂理，而其所謂理者，同于酷吏所謂法；酷吏以法殺人，後儒以理殺人，駸駸乎舍法而論理，死矣，更無可救矣！（東原文集卷八與某書）

又說：

記曰：飲食男女，人之大欲存焉，聖人治天下，體民之情，遂民之欲，而王道備。……今之治人者，視古聖賢體民之情，遂民之欲，多出于鄙細隱曲，不措之意。……及其責以理也，長者以理責幼，貴者以理責賤，雖失謂之順；卑者幼者賤者以理爭，雖得謂之逆；于是下之人，不能以天下之同情天下之所欲，達之於上。上以理責其下，而在下之罪，人人不勝指數，人死於法，猶有憐之者，死於理，其誰憐之！

這番話平心而論，就是叫他唯情主義的政治哲學，都無不可。論尊卑順逆一段，很帶民主主義的精神。但不幸當這時代，講政治是有觸時諱的，所以說來不甚痛快，而我們現在也只得把戴震作唯情哲學的一個代表思想家了。復次便是焦循，他著易通釋，

這部書在整理國故方法上，可算是有科學的眼光；而在主義上，則帶有極濃厚的唯情主義和樂利主義的色彩，是很值得注意的。如說：『成物在情之旁通』『率性由乎通情；』『合情而言善，舍欲而言仁，舍才以明道，所以昧乎義文孔孟之傳也；』很多都是精粹的話。還有論語通釋一書共十五篇，是本孟子字義疏證的體裁，把孔子一貫忠恕的話，發揮得最透徹了。復次便是阮元，在他的揅經室集，有性命古訓論孟論仁篇釋順篇都是極端抱唯情思想的。如性命古訓說：『昆蟲草木，皆有性焉，不知善也；天地萬物，皆稱情焉，不主惡也。』『欲生於情，在性之內，不能言性內無欲。』又如釋順篇不但主情，而且主張一種唯情的政治。他說：『聖人治天下萬世，不別立法術，但以天下人情順逆敘而行之而已。故孔子曰：至德要道，以順天下，順字爲聖經最要之字。』『不曰治天下，不曰平天下，但曰順天下，順之時義大矣哉！』可見惠戴焦阮雖然都不談政治，而在骨子裏，實

潛伏一種政治的本能，不過表面上用「唯情主義」來表現罷了。此外如凌廷堪的復禮三篇，和許多研究典章制度的，卻不能謂於政治制度上，全沒干涉。所以卽在乾嘉純粹樸學的時代，仍不自覺的把政治的本能發揮起來，如王念孫抗疏劾和坤，洪亮吉應詔直言，以至譴戍，這就是好例了。

乾嘉以後，政治的權威漸漸弛緩；而中外交涉，適於此時發生，無形之中，把經世致用的思想，又重新喚出來了。（參看梁啓超清代學術概論頁116—118）這一派就是所謂『今文家』。今文家學問的中心，在春秋公羊傳與所謂『其中多非常異義可怪之論』；（何休公羊傳註自序）自常州派今文經學家出來，就特別表彰這本書，以成立他們的政治思想。這一個思潮，發生於武進的莊存與（方耕）劉逢祿（申受）存與著春秋正辭共九篇：

正奉天時辭第一　正天子辭第二　正內辭第三　正二伯辭第四　正諸夏辭第五　正外辭第六　正禁暴辭第七　正誅亂辭第八　正傳疑辭第九

這部書是本公羊家法，來講求所謂「微言大義」的。他的外孫劉逢祿繼之，著公羊春秋何氏釋例十卷三十篇，解詁箋一卷，春秋公羊議禮十四篇，（未編定，附劉禮部集卷五，）現在祇將公羊議禮的篇目列下：

正始第一　正內治第二　正妃匹第三　制爵第四上下　制國邑第五
制田祿第六　制田賦第七　制軍賦第八　貢士第九　制刑第十　郊禘祫第十一　廟制第十二　樂舞第十三　城制第十四

依他意思，春秋不是記事的書，是以二百四十二年，講明萬代政治的標準的。所以

公羊春秋裏有「張三世」「通三統」「異內外」諸義，什麽是「張三世」呢？他說：

有見三世，有聞四世，有傳聞五世。於所傳聞世見「撥亂」始治；於所聞世見治廩廩進「升平」，於所見世，見治「太平」。（釋三科例上）

什麽是「通三統」呢？

曰：昔者夫子告顏淵問爲邦，曰：行夏之時，乘殷之輅，服周之冕，而後終之以樂則韶舞，蓋以王者必通三統，而治道乃無偏而不舉之處。自後儒言之，則曰：法後王；自聖人言之，則曰：三王之道若循環。非僅明天命所授者博，不獨一姓也；天下無久而不敝之道，窮則必變，變則必反其本，然後聖王之道與天地相終始。春秋通三代之典禮，而示人以權，經世之志，非二聖孰能明之！（釋三科例中）

什麽是「異內外」呢？

春秋治萬世之天下，不爲一人一事立義，而其例必曰：內諸夏而外夷狄，內其國而外諸夏。夫豈私其近巳者哉！春秋以內爲天下法，言以內而及外，皆所以自治也。……由是以善世，則合內外之道也。至於德博而化，而君道成，春秋所謂大一統也。（釋三科例下）

這種思想，認社會政治是進化的，變動的，實在就是今文家的一大特色。以後傳衍於仁和的龔自珍（定盦）邵陽的魏源（默深）德淸的戴望（子高）都是這派中的著名者。都是假借經義來詆排當時的政局的。定盦著書常常引用公羊義例，作他政治哲學的基礎，尤以勸豫一篇（乙丙之際著議第七）爲康有爲（長素）維新變法所本。他很早就看出貧富階級的不平等，而極力主張平等。（文集卷上平均篇）最出

色的就是他「大同主義」的傾向：

問太平大一統何謂也？答宋明山林偏僻士，多言夷夏之防，比附春秋，不知春秋者也。春秋至所見世，吳楚進矣，伐不言鄙，我無外矣。詩曰：無此疆爾界，陳常於時夏，聖無外，天亦無外者也。然則何以三科之文內外有異？答據亂則然，升平則然，太平則不然。（五經大義終始答問七）

他還作春秋決事比，農宗答問等書，都很有見地，同時魏源和龔很相得，也是一個經世家。著默觚一書，前十四篇論學，後十六篇論治，而論學的宗旨也不外乎以「經術為治術」（學篇九）論治的宗旨則歸結於維新主義，而反對復古。如治篇五云：

變古愈盡，便民愈甚。人情所羣便者變，則不可復，江河百源，一趨於海，反江河之水，而復歸之山，得乎？履不必同，期於適足；治不必同，期於利民。是以忠

質文異尙，子丑寅異建，五帝不襲禮，三王不沿樂。況郡縣之世而談封建，阡陌之世，而談井田，笞杖之世，而談肉刑哉！

我們很可看出今文家和清初經世學派思想的不同，就在這裏。一則主張維新，一則主張復古；一則主張井田封建可復，一則主張井田封建必不可復。好比顧炎武看重鄉村，魏源反轉過來看重城市，（見治篇九）這就是極端的例。他甚至於說『後世之事，勝於三代；三代酷而後世仁，三代私而後世公。』（同上）這眞是近代思想界裏破天荒的論潮了！延至戴望，更進一步，把公羊來講論語。以爲論語一書：『往往具見制作之義，孔子身爲素王，欲使得如堯舜湯武爲天下君致太平，故以堯問終篇，猶春秋文成致麟之旨。』（論語注卷二十）他的政治思想，和公羊家沒有什麼不同。如云：

明王出致太平，則鳳鳥至，河出圖矣，今天無此瑞，已矣夫！恨不制禮樂也！制

作必當革命之際，不欲顯言，故以鳳鳥河圖見意焉。（卷九）

又注「與點也」一節云：『四子皆志於爲國與天下，由求志在撥亂，赤點志在致太平』；這話雖似杜撰，也可見戴望的意旨所在了。最後淸末有南海康有爲先生，他可算今文家的集大成者。著有新學僞經考孔子改制考大同書等，以爲六經都是孔子託古改制，所作以宣傳的書冊；堯舜只是孔子理想的人物。他最大的貢獻，就是把公羊義例來講禮運，謂「升平世」爲「小康」，「太平世」爲「大同」。把「大同」一段認爲孔子的理想的社會制度，這簡直就是無政府主義的思想了。他描寫大同社會的組織是：

一、無國家，全世界置一總政府，分若干區域。

二、總政府及區政府，皆由民選。

三、無家族，男女同棲不得逾一年，屆期須易人。

四、婦女有身者，入胎教院，兒童出胎者，入育嬰院。
五、兒童按年入蒙養院，及各級學校。
六、成年後由政府指派，分任農工等生產事業。
七、病則入養病院，老則入養老院。
八、胎教育嬰蒙養養病養老諸院，爲各區最高之設備，入者得最高之享樂。
九、成年男女，例須以若干年服役於此諸院，若今世之兵役然。
十、設公共宿舍，公共食堂，有等差，各以其勞作所入，自由享用。
十一、警惰爲最嚴之刑罰。
十二、學術上有新發明者，及在胎教等五院有特別勞績者，得殊獎。
十三、死則火葬，火葬場比鄰爲肥料工廠。

——清代學術概論頁一三三

他這種託古改制的大同社會，實在就是無政府主義的理想。在三十餘年前而有這種主張，我們不能不佩服他！雖然現在的康長素我們都知道他是極右的復辟派了，但這極右的復辟派，在清末也曾當過極左的急進的思想家，這層却值得我們紀念。並且最有趣的，就是同時餘杭章炳麟（太炎）先生，也主張他的「超過民族主義」——五無論。——什麼是「五無」？他說是一無政府，二無聚落，三無人類，四無衆生，五無世界。上面四無，祇是虛無主義的思想，且不說他，單述他的「無政府主義」如左：

凡茲種族相爭，皆以有政府，使其隔閡，假令政權墮盡，則犬馬異類人猶馴狎而優容之，何有於人類？抑非專泯種族之爭而已，有錢幣在則爭奪生而階級起；於是以共產為生，則貨易可斷，而錢幣必沈諸大壑矣。有軍器在，則

人將藉是以爲殺掠之資；於是鎔解銃礮，椎毀刀劍，雖未足以息爭心，而爭見則自此失矣。（章氏叢書別錄三）

但是太炎雖知『超過民族主義』，結果仍不能不降格做一個很狹窄的民族主義的信徒；長素知道『大同』的好處，却故意把『小康』來擁護溥儀復辟；他們結果，都拋棄了他們的徹底主張了。長素的弟子梁啓超與夏曾佑，曾做過很激烈的『排荀運動』其實祇是要提倡民權。譚嗣同的仁學說：『二千年來之政，秦政也，皆大盜也；二千年來之學，荀學也，皆鄉愿也；惟大盜利用鄉愿，惟鄉愿工媚大盜。』（卷下）因此從前所認爲天經地義的名教綱常，都要打破他了。仁學下卷痛談政治而歸本於世界主義。他說：『春秋大一統之義，天地間不容有國』；這話徹底極了！痛快極了！近年梁啓超以二十年研究中國政治思想的結果，發表一部先秦政治思想史，認中國政治思想有三個

特色：(一)世界主義，(二)平民主義，或民本主義，(三)社會主義，他說：『中國人自有文化以來，始終未嘗認國家爲人類最高團體，其政治論常以全人類爲其對象。』(頁三二)這話從過去的思想史上看來，確是如此。而同時我們革命的先驅者——孫逸仙先生，宣傳三民主義，影響全國。三民主義的內容是：(一)民族主義，——國內諸民族一律平等，中國民族在世界上獨立自由。(二)民權主義，——人民有選舉權，罷官權，複決權，創制權。(三)民生主義，——平均地權，節制資本，這偉大的政治系統使他成功爲政治哲學時期的集大成的代表思想家了。

我，——對於清代以至民國的幾位政治思想家，雖有許多要批評的地方，而從大體上看起來，都很贊同。這種贊同，是有歷史的根據的。我常說自己的『唯情哲學』是一種歷史的產物。我以爲現在正是中國哲學的綜合時代，就是把宋代的宇宙觀，明代

的人生觀，淸代的政治哲學，融合爲一而成全生命的哲學的時代了。所以我的思想，頗受這方面的影響，這層可不必諱言，祇要我純以超然客觀的精神來看我思想的發達史，也無庸諱言。我在第一講裏曾說過：『歷史是敍述人類在知識線上的進化現象，使我們明白自己……』現在所說，就是我『明白自己』的話了。

以上述中國近代哲學的三時期已竟，但人們不要忘記這只是一個例。在這個例裏，說得最爲詳盡，也祇因我對於中國哲學，研究的機會多些，沒有別的原故。我們已經把發生式的歷史法則，來看那西洋印度的知識線上，也是如此。那末根據事實，對於歷史的進化的理論可簡單的規定如左：

知識線的進化現象是有三個時期（一）宇宙哲學時期（二）自我哲學時期（三）社會政治哲學時期這三個時期在現代則爲綜合的表演——綜合時期

八　世界未來之歷史的考察

我們要發現我們理想的未來，還須有歷史上的根據纔好。換句話說，就是必須以歷史的進化態度去發現他。從來謳歌理想世界幸福世界的著作，不在少：如莫爾（More 1478-1535）的烏託邦（Utopia），倍根（Bacon）的新大西洋（New Atlantis），康帕尼拉（Companella 1568-1639）的太陽城（City of The Sun）以至穆列斯（William Morris 1834-）的理想鄉之消息（News from Nowhere），他們都是以文學家的資格，夢想一有望而愉快的生活，——歡天喜地的平和生活。固然這種平和生活，只要有人希望和實現的決心，多少也能給未來歷史開闢一些路徑；但我們不

要忘記了樹於歷史過程的根底而決定其行程的，除了希望的努力以外，還決定於一個更重要的原因，就是「歷史的基礎。」我們是現今的人，我們的生機力都超過以前，我們已經得到所有過去世紀的果實；因此我們總能更向前一步，去實現我們理想的未來，這自然比文學家的夢想進步得多了。現代大思想家威爾斯（H. G. Wells）在歷史大綱上說得好：「沒有無公共歷史的觀念，而有公共的和平和興盛；」（There can be no common peace and prosperity without common historic ideas）這就是說有公共歷史的觀念，而後有公共的和平和興盛。所以歷史大綱一書，就是依照歷史上文化進步的途徑，以決定今後文化的新趨向的。他在最後一章（The Next Stage of History見原書四板頁583-587）說他所認為理想的未來是：——

(I) It will be based upon a common world religion, very much si

mplified and universalized and better understood. This will not be Christianity nor Islam nor Buddhism nor any such specializ ed form of religion, but religion itself pure and undefiled……

(II) And this world state will be sustamed by a universal education, organized upon a scale and of a penetration and quality beyond all present experience. The whole race, and not simply classes and peoples, will be educated.

(III) There will be no armies, no navies, and no classes of unemployed people either wealthy or poor.

(IV) The world-state's organization of scientific research and rec-

ord compared with that of to-day will be like an ocean liner beside the dug-out canoe of somè early heliolithic wanderer.

(V) There will be a vast free literature of criticism and discussion.

(VI) The world's political organization will be democratic, that is to say, the government and direction of affairs will be in immediate touch with and responsive to the general thought of the educateb whole population.

(VII) Its ecconomic organization will be an exploitation of all natural wealth and every fresh possibility science reveals, by the agents and servants of the common government for the com-

mon good. Private enterprise will be the servant——a useful, valued, and well-rewarded servent——and no longer the robber master of the commonweal.

最後他還講到未來世界，須有一極公正與有效率的錢幣制度，還須有一極公正的選舉制度。固然威爾斯的歷史未來觀，是不很澈底的，但我們由他的話至少也總可相信這種歷史事實上的進行，是從各別的國家，進化到大同國家（World State）。這「大同國家」之中也有神，不過是全人類的神（Our true God now is the God of all man）這好像中世紀的學者奥古斯丁所說的神國，却又進化得多了。因爲這種神國，是地的意義了。我們也成爲世界公民(World citizen)了。這就是以歷史促成大同主義的一證。傅林特（Flint）亦謂：人類和一及大同胞觀念的生長，自有史以來，

其進步皆依這個途徑。那末可見從歷史的觀察，黃金時代正在我們面前，不在過去，乃在將來。我們敬愛的崇今派的戰士們努力吧！快從過去追慕的蠱惑當中，解放下來啊！

歷史好似經驗的一個大塔，這個塔一層層地向上飛昇，一層層的趨向光明；這個「光明」是由於未盡善的，而進於較為盡善，自較不幸福的，而進於人生較為幸福。我們祇要把歷史全體的好景緻，眺望一下；從文藝復興至十六世紀與十七世紀宗教紛爭的時代，這是歷史上為宗教自由而奮鬥的一個時期。從英國革命，美國革命，法國革命，以至希臘比利時西班牙與其他歐洲大陸上的許多國民獨立的故事，這是歷史上打算要做他們自己的主人而奮鬥的一個時期。從機械發明，科學進步，殖民地的擴張與戰爭，以至一九一七年布爾札維克(Bolsheviki)的社會革命，這是歷史上科學家得到行動自由，和人們為政治的與經濟的政策奮鬥的一個時期。這三個時期，實在依人

類本能的發達如何，而附與其特性於歷史上的各時期。現在人類的本能，比從前更豐富了。歷史也到了最有趣的描寫幸福的一章了。為要勸勉我們尙未到達的目的，我們不可不謳歌未來，頌禱未來，我們應該有勇氣承認：我們是現今的人，我們的時代，是新的時代。一九一九年的巴黎和約，雖然不過一種形式；一九二〇年的國際聯盟議會，雖還不能根本保護和平；然而國際間的互助精神，既已發生，那褊狹的 Pan…ism，自然快要應手倒下來了。雖然渺渺茫茫的前途，很難預測，但我們既探求着了支配歷史的法則，把這法則來推測他的將來，至少也可相信有一個永遠平和的世界快要實現而且從歷史進化的速度看來，是後後勝於前前以加速度進行，那末在最近的未來，我們對之實充滿有無限的希望。我們敬愛的未來派的戰士們：努力吧！未來文化的偉大的新時代已經開端了！

祇要我們從進化的符號看來，已可見世界是力向着光明底前途走。從前講歷史，所用一種很重要的紀年現在已大家共認應該用『世界公歷紀年』了。（參看錢玄同論世界公歷紀年，新青年第六卷第六號。）如中國的二十四史，一向是用皇帝來紀年，像武則天做了二十一年的皇帝，竟改了十八次的元，這種紀元，自不可用。現在大家已經知道要用民國紀元了。但是皇帝紀元，是代表的專制政體；民國紀元是代表的國家主義；而現在的紀元，則傾向於用世界通行的公歷紀年，（並不是基督紀元，這層已經有人論過了。）這就是傾向於世界主義的表現了。這可見我們的心理，怎麼樣要想打破歷史的殘餘了。復次從前的歷史，要分別這一族和那一族，把歷史看作『敘人種發達，和他相結相排的故事』；但現在婚姻的進化史上，卻發生了『國際結婚』的新傾向，於是種族的意見，也可以混和了。民族間不同的風俗習慣，也可以除掉了。並且於

改良人種一層，更有好處。我認爲將來國際結婚，一天天發達起來，便歷史也一天天傾向於世界大同主義了。復次、從來的文化都是各國人各用他私有的語言文字，然自一八八九年柴門甫(Zamenhof)出來提倡『世界語』(Esperanto 原意爲希望者，譯爲世界語)。於是世界各地方的意見可以相通，而各國的文明民族，也可以聯絡起來了。由上所述：——世界紀元，國際結婚，世界語，——這三樁事，都不過形式上表現上的符號，都已看得如此，我們再從深處考察，也何莫不然呢？

我們再想到將來知識線的進化，更越發樂觀了。廿年、五十年、最多不過百年、我們所理想的『大同世界』，不怕他不會完全實現。人類本能的完成，是真正無窮的，無止境的。到了那時，情形一定和現在不同，沒有什麽超神，沒有什麽罪惡，沒有什麽政府，資本家，這些名詞只有向歷史上去找尋的了。當然那時也沒有什麽法律，什麽監獄，如在

那時而還有祖先遺傳的犯罪的舊病，也只須在醫院診治便好，這實在不是我的夢想，我從歷史的研究的結果，確認有這一種境界，我認知識線的進化上，不能沒有這種境界。但怎麼樣能到達這樣境界呢？我以爲只有充分發揮人的本能。換句話說，就是人的一種潛勢力的爆發，便是一種革命。今日的革命，就是明日的文化，老實說：一時代的歷史，便是一時代的革命。德國的宗教革命，形成歷史上的宗教時期；法國的人權革命，形成歷史上的自我時期；英國的工業革命，俄國的社會革命，形成歷史上的社會科學時期；可見革命就是進化，就是創造。我們不求今後歷史的進化罷了，要求進化，那熱愛和平的革命，便是進化的自然程序。因歷史進化有無窮無極的引申，故此革命的範圍，也逐漸擴大，逐漸變成「非暴力」的，我們要求到達永遠平和的新時代麼？我們還要爲愛而努力革命。因爲我們所正要實現的，是和平的理想生活；所以我們第四期的革命，

也是一種和平的革命。又因我們所正要創造的，是綜合時期，所以我們的革命，又是一種綜合的革命。這種革命，分開來說，是有三種意義：

（一）宗教的革命——我們是『現世主義者』很相信存在於這世界的一切，都是神。細如電子塵埃，大如銀河世界，舉凡太陽的光，月亮的光，一切存在的光，都能給我們以新生命的歡喜，都無往而不是神。這麼一來，神就是宇宙，宇宙即是神，無在而不是神的化身，即無在而不是平等；而從前有人格的有意志的能作威作福的上帝，當我們就宗教的本能於宇宙觀上充分的擴充時，便自應手倒下來了。這是真正的『宗教的革命』這是真正推翻了那『拿條件來管束人的行爲的，並且規定人生行爲的準則，硬要人去信仰』的反生命的宗教，而代之以使人生趣盎然活潑自由的『生命的宗教』並且那反生命的宗教，都只表明各民族的差別來，都有特別的教旨；看他們自己

做天主特選的國民，而全世界裏其餘的人民，都是異端的因爲自己是善神的信徒，而其餘的人類，都是惡神的信徒，其結果便弄成了歷史上的『宗教戰爭』了。這是何等傷心的事！換一面說，祇有泛神的宗教，是沒有一切界限的。他告訴我們：一切都是神，使我們涵泳於一直覺的宇宙當中，去認識神遍一切時，遍一切處，都只有神，還有什麼爭論的境界呢？復次，從前宗教的教義，是告訴我們：『人生是罪惡的，人生便獲罪於神，假使不求懺悔，將來不能超升天國。所以現在的生活，非爲着現世而生活，是爲着將來贖過去的罪惡而生活。我們不要希望什麼現身的快樂，最好祇有服從教義，把自己爲神而犧牲好了。』這種思想，分明是破壞了直覺的宇宙，把我們在宇宙間的快活都完全犧牲，而遺恨於一世了。我們大胆否認他。因爲我們相信爲神所著大自然的書，就是神；宇宙就是一幅圖畫，一件音樂，一個劇場，也只是一位眞情的神。活潑潑地宇宙啊！當下

便是樂土，我們從此不要再求那超於人間希望的「涅槃」了。

（二）自我的革命——在未來世界完全是樂天派的天下，對於近代悲觀的厭世的，自己主義的而且喧囂的人生態度，實在是一種革命。這時人們都是本着自己眞情，只管一任本能，一切行爲動作，都是無所爲的，因無所爲而爲，所以生活完全建築在生機的基礎上，只管極端的發揮自我的本能就對了，而一切人爲的由强力而統馭抑制生機的態度，都是不必要的了。故在未來文化中的人生態度，完全擺脫了一切的束縛，而純任自然，成爲一種快活自在的人生，就是完全實現自我的人生。這一層我們由人生哲學的進化史上看，已經很明瞭的是這種趨向了。在從前的人生因受支配於理智主義之下，所以需要種種人爲的道德制度，才有那些欺詐的事，那些妬忌的事，那些機械趨詐的事；但在這時代人們已經都發覺了本性原來是不壞的，只管一任本能，便一

切罪惡，都一概可以刪除淨盡了。這種以『本能主義』代替『理智主義』，就是自我革命的眞意義、自我革命以後的人生，好比孩提能夠步行，就不要人抱持了，這並不是什麼理想，這是歷史趨勢所必至。

（三）社會的科學的革命——人們一任本能，自也沒有威可怕，有財可貪了。所以也沒有政府，沒有法律，沒有金錢，沒有買賣；那些連帶而有的什麼官吏，什麼政客，什麼軍備，什麼資本家，一概再也沒有了。凡是世界上的人，都知道互相扶助，『各盡所能，各取所需，』只要是人——男女的分別，早已沒有了！——都要全數參加於未來的文化史事業。大家生趣盎然、互以眞情相見，萬物爲萬人所有，而實現萬人的安樂生活，這是何等的一個眞情洋溢的『新社會』呀！這種新社會的實現，自然是在世界革命以後；這種革命和普通社會革命不同，因他不是以區區的政治自劃，國界自劃，並且絕對不用

暴力的革命，是用「愛」來感動一切戰勝一切的「和平的革命。」只有「和平的革命」才能實現和平的社會生活。在這種革命以後，自然那些政府所辦的事，像水陸軍備財政賦稅各種名目都沒有了。把那些舊歷史上殘餘的東西，完全捨棄，而人類纔能夠向着永遠平和的路上走。但是我們不要忘記：以爲在平和社會就不要科學了，從前的科學是在少數人的手裏，現在的科學，萬人都能享有他的好處。並且這時科學一定發達到可驚的程度，現在的機械，也許在那時，都被看作最爲粗陋的東西了。用房龍在人類的故事的話來說：『那時候將最末的一架汽機，送到自然博物館去，與恐龍，羽龍的骨頭，以及已經滅絕的古代的生物，陳列在一處了！』(頁248)於是機械時代過去了，新的機械變成功一種很美的藝術。機械運轉的聲音，一變而爲和諧婉脆的音樂節奏了。並且這時科學，應用最高的生產法，『用化學可以從土壤空氣水諸原素中，造出綜

合的食品』那末還怕人們的享受有窮盡的時候嗎？這眞不是從前所能夢想得到了。

我上面所講的，大家或者以爲又是一種『新烏托邦』了。其實這完全是有歷史的根據的。我上面所說的三種革命，只是代表着人的三種本能，——宗教的，自我的，社會的，我認歷史的最新世紀是『綜合時期』就是人的本能完全充分發揮的時期，這是不能避免的知識線上的進化。

最後幾句話，把『歷史哲學』來解釋從現在到未來的各種思潮，無論那方面，都是以到達『全體性』做進化的路程。而我的歷史哲學，又是基本於歷史的經驗，是證明自然不可逃避的事實，所以凡爲歷史哲學所能證明的，都是必能實現的。所以未來文化的偉大的新時代，我認爲自然必致的事情，或激或徐，只要人們始終主張眞理，始終把握偉大的生機力，他的成功，總是歷史的經驗所能推測得來。但是朋友不要忘記了；

歷史是人的歷史；是由人的本能的努力，去發展造成的坦坦的大道，即在眼前，人們要怎樣去完成這種歷史的使命呢？我祝『新歷史』的發生！

歷史哲學參考書目

▲附白　這些書目，是就我所知道的，寫在下面，以便自修歷史哲學之一參攷。

（A）關於歷史哲學的．

F. Medicus: Kants Philosophie der Geschte (Kantst VII)

Hegel: Philosophy of Historx (Tr. by Sibree)

Rickert: Geschichtsphilosophie,(Philosophie im Beginn des XX. J.

H. Kuno Fischers Festschrift).

Simmel: Die probleme der Geschichtsphilosophie.

Windelband: Geschichte und Naturwissenschaft.

Lask: Fichtes Idealismus und die Geschichte.

Lamprecht: Die Modern Geschichtswissenschaft.

和辻文學士譯『ラムプレヒト近世歷史學』。

R. Flint: History of Philophy of History.

Schlegel: The Philosophy of History in a Course of Lectures.

Comte: Cours de Philosophie Positive.

米田庄太郎：歷史哲學の諸問題。

米田庄太郎：歷史哲學體系。

米田庄太郎：カント及び其後の歷史哲學。

米田庄太郎：ウインデルバンドの歷史哲學。

米田庄太郎：リッケルトの歷史哲學。

板垣鷹穗：新カント派の歷史哲學。

杜里舒：歷史的意義（講演錄第五期）

（B）關於普通歷史學的。

Robinson: New History,

何炳松譯：『新史學』

F. J. E. Woodbridge : The Purpose of History.

Pollard : Essential Facts of History.

Bury: The Idea of Progress,

Croce: Theory and Practice of History,

Barne: Past and Future of History.

Gooch: History and Historians.

Langlsis & Seignobos: Introduction to the Study of History.

Shotwell: An Introduction to the History of History.

橘惠勝：史學は何る也。

板口昂譯：ベルンハイム歷史は何る也。

植村譯：マイヤー歷史の理論及方法。

李守常：史學要論（百科小叢書第五十一種）。

梁啓超：中國歷史研究法。

（C）關於文化及文化史的·

Buckle: History of Civilization in England

バックル世界文明史。（而立社譯）

E. B. Tylor: Primitive Culture.

Towner: The Philosophy of Civilization

Schweitzer: Civilization and Ethics (The Philosophy of Civilization

Tr.by H. Naish)

野村隈畔：現代文化之哲學。

米田庄太郎：現代文化概論。

米田庄太郎：現代文化人之心理。

梁漱溟：東西文化及其哲學。

Wells: The Outline of History.

Van Loon: The Story of Mankind

沈性仁譯：「人類的故事。」

Robinson: The Mind in the Making

Mc Cabe: The Evolution of Civilization.

呂澂：西洋美術史。

吉田靜致：西洋倫理學史。（楊昌濟譯。）

高一涵：歐洲政治思想史。

方孝嶽：大陸近代法律思想小史。

北澤新次郎：經濟學史概論。（周佛海譯）

褒子高：科學發達略史。

陶孟和等譯：Müller-Lyer 社會進化史。

（D）關於唯物史觀及其批評·

Seligman: The Economic Interpretation of History.

陳石孚譯：『經濟史觀。』

Rogers: The Economic Interpretation of History.

Labüola: Essays on the Materialistic conception of History. (Tr. by Kerr)

Croce : Historical Materialism and Economics of Karl Marx (Tr. by

Meredith)

水谷長三郎：史的唯物論解釋。

河上肇：唯物史觀研究。

李達譯：Hermann Gorter 唯物史觀解說。

William: The Social Interpretation of History: a Refutation of the Marxian Economic Interpretation of History.

Penty: Guildman's Interpretations History.

(E)關於生物及進化論的

Darwin: The Origin of Species.

馬君武譯：「達爾文物種原始。」

Huxley: Evolution and Ethics.

嚴復譯：「天演論。」

Haeckel: The Riddle of Universe.

馬君武譯：「一元哲學。」

Haeckel: The Wonder of Life.

劉文典譯：「生命之不可思議。」

Wallace: The World of Life.

尙志學會譯：「生物之世界。」

Driesch: The Science and Philosophy of the Organism.

瞿世英譯記：「生機體之哲學。」

Driesch: The History and Theory of Vitalism.

瞿世英譯：「生機主義史。」

Driesch: The problem of Individuality.

江紹原譯：「資生論大旨。」

張君勱譯記：系統哲學及其他。

費鴻年：杜里舒及其學說。

Bergson: Creative Evolution. (Tr. by Mitchell)

張東蓀譯：「創化論。」

Kropotkin: Mutual Aid.

周佛海譯：「互助論。」

陳兼善：進化論發達略史（民鐸第三卷第四五期進化論號）

（七）關於社會心理的

Trade: Laws of Imitations.

Trade: Social Laws.

Wallas: Great Society.

梁仲策譯：『社會心理的分析。』

McDougall: An Introduction to Social Psychology.

劉延陵譯：『社會心理學緒論。』

McDougall: The Groud Mind.

Wundt: Elements of Folk Psychology.

Ellwood: An Introduction to Social Psychology.

金本基譯：「社會心理學。」

Le Bon: The Psychology of Crowd.

杜師業譯：「羣衆心理。」

Le Bon: Psychology of Revolution.

杜師業譯：「革命心理。」

Ross: Social Psychology.

陸志韋：社會心理學新論。

Allport: Social Ps chology.

Dunlap: The Foundations of Social Psychology——The Psychol-

ogical Review Vol.3, No.2 1923.

Baldwin: Social & Ethical Interpretation in Mental Development.

Woodworth: Dynamic Psychology.

潘梓年譯：『動的心理學。』

Watson: Psychology from the standpoint of a Behaviroist

臧玉淦譯：『行爲主義的心理學。』

郭任遠：人類的行爲。

郭任遠：取消心理學上的本能說。（學藝第四卷第九號。）

樊際昌：社會科學和本能的問題。

李石岑：本能論（論文集頁一三四至一五九。）

（G）關於西洋哲學的

Weber: History of Philosophy. (Tr. by Thilly)

Windalband: History of Philosophy. (Tr. by Tufts)

Thilly: A History of Philosophy.

Marvin: History of European Philosophy, An Introduction.

Hoffding: History of Modern Philosophy.

Draper: History of the Intellectual Development of Europe.

Lecky: History of the Rise and Influence of the Spirit of Rationalism in Europe.

瞿世英譯：西洋哲學史。

杜里舒：近代哲學史。

桑木岩翼：現代思潮。（南庶熙譯。）

朝永三十郎：近世我之自覺史（蔣方震譯。）

（H）關於印度哲學的．

Radhkrishnan: Indian Philosophy.

木村泰賢：印度六派哲學（武昌佛學院譯。）

高楠木村：印度哲學宗教史。

宇田博士：印度哲學研究。

梁漱冥：印度哲學概論。

境野黃洋：印度佛教史（武昌佛學院譯。）

呂澂：印度佛教史略。

（I）關於中國哲學的：

胡適：中國哲學史大綱。

梁啓超：先秦政治思想史。

朱謙之：周易哲學。

蔡元培：中國倫理學史。

謝无量：中國哲學史。

黃宗羲全祖望：宋元學案。

黃宗羲：明儒學案。

梁啓超：清代學術概論。

（J）雜誌書類·

社會科學季刊：北京大學社會科學季刊社編輯。

史地學報：南京高等師範學校史地研究會編輯。